الاقتصاد في الاعتقاد

تأليف

حجة الإسلام الإمام محمد أبي حامد الغزالي
الطوسي - رضي الله عنه

شرح الدكتور

ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
مدرس العقيدة والفلسفة بكلية
الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة

الجزء الأول

الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م

(مقدمة الامام الغزالى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اجتبى[١] من صفوة عباده عصابة[٢] الحق وأهل السنة[٣] ، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة[٤] وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الديـــن ، وأنطق ألسنتهم بحجته التى قمع[٥] بها ضلال الملحدين ، وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين ، وطهر ضمائرهم عن نزعـــات الزائغين[٦] ، وعمر أفئدتهم بأنوار اليقين حتى اهتدوا بهـــا الى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد - صلى اللـــه عليه وسلم - سيد المرسلين .

---

(١) اجتبى : اجتبى الشئ اختاره .

(٢) عصابة : جماعة وهى كل جماعة رجال وخيل بفرسانهـــا أو جماعة طير وغيرها .

(٣)أهل السنة : مراد الامام الغزالى بهم : الجماعة الاسلامية الذين اتخذوا من النص والعقل عمادا لهم فى أصـــول عقائدهم ، فكانوا وسطا بين من جمدوا على النص وبين من بالغوا فى الاعتماد على العقل .

(٤) المنة : معناها المعطى ابتداء . ولله المنة على عبادة ولا منه لأحد منهم عليه تعالى ، وقال ابن الاثير هو المنعـــم المعطـــى .

(٥) قمع : قهر وذلل .

(٦) نزغ : وسوس ، وأفسد وأغرى .

واطلعوا على طريق التلفيق[1] بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول ، وتحققوا أن لا معاندة[2] بين الشرع المنقول ، والحق المعقول .

وعرفوا أن من ظن من الحشوية[3] ، وجوب الجمود واتباع الظواهر ما أتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر[4] .

وأن من تغلغل من الفلاسفة ، وغلاة المعتزلة فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبث الضمائر .

---

(١) التلفيق : المراد به هنا الجمع بين المنقول والمعقول .

(٢) المعاندة : المعاندة والعناد : أن يعرف الرجل الشىء فيأباه ويميل عنه .

(٣) الحشوية : تضبط بسكون الشين نسبة الى الحشو لقولهم : فى القرآن كلام حشو : أى لامعنى له ، وتضبط بفتحها للحشا وهو الجانب . لقول الحسن البصرى حين تكلموا معه ، وكانوا يجلسون فى حلقته بين يديه ، فتكلموا بكلام ساقط ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أى : جانبها (السنوسية ص ٣٩) .

(٤) البصائر : جمع بصيرة وهى عقيدة القلب قال الليث : البصيرة اسم لما اعتقد فى القلب من الدين وتحقيق الأمر ، وقيل البصيرة الفطنة ، وقيل الثبات فى الدين .

فميل أولئك الى التفريط [1] ، وميل هؤلاء الى الافراط[2] ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد : ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم (فكلا طرفي قصد الأمور ذميم) .

وأنى يصتتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر[3]. وينكر مناهج البحث والنظر ، أو لا يعلم أنه لامستند للشرع الا قول سيد البشر — صلى الله عليه وسلم — . وبرهان العقل هو الذى عرف به صدقه فيما أخبر .

وكيف يهتدى للصواب من اقتفى [4] محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر[5]، فليت شعرى كيف يفزع الى العقل من حيث يعتريه العي[6] والحصر[7] ، أو لايعلم

---

(١) التفريط : من فرط في الأمر أي قصر فيه وضيعه حتى فات .

(٢) الافراط : اعجال الشيء في الأمر قبل التثبت : يقال أفرط فلان في أمره أى : عجل فيه .

(٣) الأثر والخبر : المراد بهما هنا معناهما الشامل وهو سائر النصوص الشرعية بما فيها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة .

(٤) اقتفى : اقتفى الشيء وتقفاه : اختاره .

(٥) استبصر : يقال : تبصر في رأيه واستبصر : تبين ما يأتيه من خير وشر .

(٦) العي : العجز . وأعياه الأمر : أعجزه .

(٧) الحصر : من حصر بمعنى ضيق عليه وأحاط به .

أن حظى العقل قاصر ، وأن مجاله ضيق منحصر — هيهات قد خاب على القطع والبتات[1] ، وتعثر بأذيال الضلالات — من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات[2] .

فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء .

فاخلق[3] بأن يكون طالب الاهتداء ، المستغنى اذا استغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الاغبياء : فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن ، مثاله : المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان ، فالعقل مع الشرع نور على نور ، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور .

وسيتضح لك أيها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة ، المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة : أنه لم يستأثر بالتوفيق ، للجمع بين الشرع والتحقيق ، فريق سوى هذا الفريق .

فاشكر الله — تعالى — على اقتفائك لآثارهم وانخراطك فى

---

(١) البتات : القطع وعدم المودة .
(٢) الشتات : الافتراق والتفريق .
(٣) أخلق : أجدر يقال فلان خليق لكذا أى جدير به ، وقمين به وحرى به . كلها بمعنى واحد .

سلك نظامهم وعيارهم ، واختلاطك بفرقتهم ، فعساك أن تحشر يوم القيامة فى زمرتهم(١) .

نسأل الله ـ تعالى ـ أن يصفى أسرارنا عن كدوات الضلال ، ويغمرها بنور الحقيقة ، وأن يخرس ألسنتنا عن النطق بالباطل ، وينطقها بالحق والحكمة ، وانه الكريم الفائض المنة ، الواسع الرحمة .

---

(١) زمرتهم : الزمرة الجماعة فى تفرقة ، الزمر : الجماعات والمراد به هنا أى تحشر يوم القيامة فى جماعتهم وتنعم بمنزلتهم .

التمهيدات

بدأ الامام الغزالى كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) بتمهيدات أربعة هى بمثابة مقدمات لكتابه ، أو مبادىء ينبغى على دارس كتابه أن يلم بها قبل الخوض فى دراسته تفاصيل المسائل التى تناولها الامام بالشرح والمناقشة ، حتى يتيسر لدارسه فهم تلك المسائل واستيعابها ، وهذه التمهيدات هى :

التمهيد الأول :

بين فيه أن الاشتغال بتعلم علم التوحيد من الأمور المهمة والضرورية فى الدين ، وأقام لنا الدليل على صحة مدعاه .

التمهيد الثانى :

بين فيه أن تعلم علم التوحيد وان كان مهما فى حق بعض الناس ، فهو فى حق البعض الآخر ليس بمهم ، بل المهم تركه وترتب على هذا القول : تقسيم الناس الى طوائف بحسب أهمية تعلم هذا العلم ، وعدم أهميته فى شأنهم ، وقد أوضح لنا تلك الطوائف فى هذا التمهيد .

التمهيد الثالث :

أوضح لنا فيه الحكم الشرعى لتعلم علم التوحيد ، فأثبت

أن تعلم علم التوحيد فرض كفاية على المسلمين ، وليس فرض عين ، بمعنى أنه اذا تعلمه البعض منهم سقط عن الجميع ، واذا لم يتعلمه أحد منهم أثم الجميع .

التمهيد الرابع :

أوضح لنا المناهج العلمية التى وقع اختياره عليها لتكون عماده فى الموضوعات التى تناولها بالبحث فى هذا الكتاب ، وعلل لنا اختياره لهذه المناهج بكونها موجزة من جانب ، وواضحة عن غيرها من جانب آخر .

وسوف نتناول ـ بمشيئة الله ـ ذكر التمهيدات الأربعة ـ على التوالى ـ نصا كما ذكرها الامام ، ونعقب ذكرنا لها بالشرح والتوضيح بما يمن الله به علينا .

شرح الشهادات الأربعة

التمهيد الأول

فى بيان أن الخوض فى هذا العلم مهم فى الدين

اعلم أن صرف الهمة الى ما ليس بمهم ، وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال ، فنعوذ بالله من علم لاينفع، وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية ، واجتناب الشقاوة الدائمة ، وقد ورد من الأنبياء وأخبروا بأن الله ـ تعالى ـ على عباده حقوقا ووظائف فى أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم ، وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ، ولم ينطو على الحق ضميره ، ولم تتزين بالعدل جوارحه فمصيره الى النار وعاقبته للبوار ، ثم لم يقتصروا على مجرد الأخبار ، بل استشهدوا على صدقهم بأمور غريبة وأفعال عجيبة خارقة للعادات ، خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم ، بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر فى تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات ، وهذا الظن البديهى أو التجويز الضرورى ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ، ويسلب عنه الدعة والقرار ، ويحذره مغبة التساهل والاهمال ، ويقرر عنده أن الموت آت لامحالة ، وأن ما بعد الموت منطو عن أبصار الخلق ، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان ، فالحزم ترك التوانى فى الكشف عن حقيقة هذا الأمر فما لهؤلاء مع العجائب التى أظهروها فى امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك فانا بمجرد السماع اذا رأينا

ما أخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم تقدم على الدخـــول وبالغنا في الاحتراز ، فالموت هو المستقر والوطن قطعـــاء فكيف يكون الاحتراز لما بعده مهما •

فاذن أهم المهمات أن نبحث عن قوله الذى قضـــى الذهن في بادئ الرأى وسابق النظر بامكانه هو محال فـــي نفسه على التحقيق أو هو حق لا شك فيه •

فمن قوله : (ان لكم ربا كلفكم حقوقا وهو يعاقبكم علـــى تركها ، ويثيبكـــم على فعلها وقد بعثني رسولا اليكم لأبين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة أن نعرف أن لنا ربا أم لا •

وان كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلما حتى يأمر وينهى ويكلف ويبعث الرسل ؟ وان كان متكلما فهل هو قادر علـــى أن يعاقب ويثيب اذا عصيناه أو أطعناه ؟

وان كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق في قولـــه أنا الرسول اليكم ؟ •

فان اتضح لنا ذلك لزمنا لامحالة ان كنا عقلاء أن نأخـــذ حذرنا وننظر لأنفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالاضافـــة الى الآخرة الباقية •

فالعاقل من ينظر لعاقبته ، ولا يغتر بعاجلته ، ومقصـــود هذا العلم :

اقامة البرهان على وجود الرب ـ تعالى ـ وصفاته وأفعالـــه وصدق الرسل ، كما فصلناه في الفهرست • وكل ذلك مهـــم لا محيص عنه لعاقل •

فان قلت : اني لست منكرا هذا الانبعاث للطلب من نفسي ، ولكني لست أدرى أنه ثمرة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل ، أو هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب.

فهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب ، والاشتغال به الآن فضول ، بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاض لطلب الخلاص ، فمثال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب وهي معاودة للدغ ، والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جاءته من جانب اليمين أو من جانب الشمال ، وذلك من أفعال الاغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول ، مع تضييع المهمات والأصول.

شرح التمهيد الأول
(فى بيان أن الاشتغال بعلم التوحيد ضرورى فى الدين)

لقد استعان الامام الغزالى فى تبيينه لأهمية الاشتغال بعلم التوحيد ، وتعلم مسائله وحلولها ، والاعتراضات الواردة عليها وكيفية دفعها ، بتوضيح ستة أمور ، نتناولها بالشرح والتوضيح أمرا أمرا وهى :

أولا : أهم شئ يجب على العاقل أن يشغل نفسه به :

يقرر الامام الغزالى : أن من اكبر مظاهر الضلال والخسران هو : أن يبذل الانسان جهده ، ويضيع وقته فيما لايهم من العلوم والأعمال .

وخير ما يجب على الانسان أن يوجه اليه همته ، ويبذل فيه جهده وطاقته هو : ما يتصل بالآخرة ، ومعرفة الوسائل التى بها يحقق لنفسه السعادة الدائمة فيها ، ويجتنب الشقاوة ، وما دام الأمر كذلك ، فليس غريبا أن نرى مسألة الآخرة ، وما يتعلق بها من نعيم مقيم ، أو عذاب أليم ، هى أهم ما جاء به الرسل الكرام ـ عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام ـ مبشرين بنعيمها ، ومنذرين بعذابها .

ثانيا : دعوة الرسل والأنبياء وعلاقتها بالسعادة والشقاوة :

جاء الرسل والأنبياء الى الخلق مبلغين اياهم أن لهم ربـًا ، وأن لربهم عليهم حقوقا ، ألزمهم الاتيان بها في عقيدتهم ، وأفعالهم ، وأقوالهم ، فحق العقيدة يتمثل في اعتقاد قلب الانسان باله واحد لاشريك له ، وحقه ـ تعالى ـ في أقوالهم يتمثل في أن يتمسكوا بقول الصدق ويجتنبوا قول الكذب ، وحقه ـ تعالى ـ في أفعالهم يتمثل في أن تكون كلها طاعة الله .

فمن التزم بامتثال حق الله ـ تعالى ـ عليه ، والزم نفسه بما كلفه الله ـ تعالى ـ به ، نال السعادة الأبدية ، ومن انحرف عن ذلك ، فمصيره الى النار ، وعاقبته دار البوار .

ثالثا : أثر دعوة الرسل والأنبياء في حث العقلاء على الفكر والنظر :

لم تقتصر دعوة الرسل والأنبياء على مجرد تبليغ الرسالة عن الله ، والتي تضمنت تلك التعاليم ، بل أيدهم الله بالمعجزات العجيبة التي ظهرت على أيديهم خارقة للعادات .

فمن شاهد تلك المعجزات بنفسه عيانا ، أو سمعها عن طريق التواتر ، وقع في قلبه ـ ضرورة ـ أن ذلك الأمر ممكن التحقيق ، بل غلب على ظنه صدقهم من أول الأمر ، وأن

اخبارهم حق ، حتى قبل أن يدقق النظر ، ويمعن الفكر فـــى هذه الخوارق ، هل هى متميزة عن السحر وعجائب الصناعـــات أم لا ؟

وجدير بغلبة الظن الذى يحدث بمجرد مشاهدة المعجزات أو تواتر أخبارها ، أن ينزع الطمأنينة عن القلوب ، ويفقدهـــا الهدوء والاستقرار ، ويثير شغف الانسان على معرفة مستقبلـــه ، ويدفعه الى التفكير فى مصير أخرته ، خاصة وقد علم من اخبـــار الأنبياء أن الموت أت لاشك فيه ، وسالب منا وعنا كل مارغبنـــا فيه ، وأن مابعد الموت أمر خفى عن الخلق ادراكه بصـــــورة لا يدرى أحد من أمره شيئا .

واذا ظهر له من كلام الأنبياء عن الموت والآخرة ، ومـــا أعد للانسان فيها من الأمور الجائزة عقلا ، فجدير بالانســـان العاقل ترك التوانى ، وعدم التساهل والاهمال ، بل عليـــه أن يجتهد فى التزود لآخرته ، وأن يبحث ويفكر محاولا الكشـف عن هذه الحقيقة .

ويشبه الامام الغزالى هذا الأمر ، بانسان حذرك مـــن وحش ضار دخل منزلك فى غيبتك ، وطلب منك أن تتخذ منه حذرك ، فان مجرد كون مايقوله لك أمرا ممكنا ، يدفعك قبـــل أن تتثبت من صدقه أو عدم صدقه أن تتخذ حذرك الشديـــد ،

وتحتاط لسلامة نفسك قبل أن تدخل منزلك ·

والغرض من هذا التشبيه ، بيان حالنا مع الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ، فما أخبروا به ليس أقل خطرا من هذا الدافع الدنيوى الذى استوجب الحذر والحيطة ، بل ان ما أخبروا به أهم ، والحذر منه يجب أن يكون أكمل وأشمل ، لتعلق اخبارهم بحياتنا الأبدية ·

ومن هنا فان أهم المهمات التى يجب أن تشغلنا هو البحث عن صدق ما جاء به الرسل الكرام ·

رابعا : مجالات الفكر والنظر :

تبين لك أن أهم المهمات للانسان فى حياته اذن أن يبحث فى حقيقة ما أتى به النبى من الدعوة الى الايمان بالله واليوم الآخر ، وما فيه من الثواب والعقاب ليعرف حقيقة ما أخبر به ، هل هو مستحيل فى ذاته ، أم أنه حق لاشك فيه ·

ومعرفتنا ذلك تتطلب منا أولا : أن نعرف أن لنا ربا حقا أم لا ، فنشتغل فى اثبات وجود الله ·

واذا ثبت لنا ذلك بحثنا فى الصفات الواجبة لذاته العليه ، هل هو حى قادر · عالم · متكلم حتى يأمر وينهى ؟

واذا ثبت اتصافه ـ جل وعلا ـ بهذه الصفات التى هى من ألزم الضروريات لارسال الرسل ، بحثنا فيما اذا كان قادرا على أن يثيب المطيع ، ويعاقب العاصى أم لا ؟ .

واذا ثبت ذلك بحثنا فى مدى صدق هذا النبى فيما ادعاه من الرسالة ، فاذا علمنا أن ذلك كله حق فجدير بنا ـ ان كنا عقلاء ـ أن نأخذ كل ما جاء به من أمر الآخرة مأخذ الصدق والتسليم ، ونستحقر هذه الدنيا الفانية ، ونلجأ للعمل الى الآخرة الباقية .

خامسا : علاقة هذه الأمور بعلم التوحيد :

اذا أدركنا أهمية البحث فى كل هذه الأمور ، وضرورة معرفتها والالمام بها ، فالعلم الذى يقدم لنا الاجابة الشافية الكافية عن هذه الاستفسارات ، ويزودنا بتلك المعارف هو علم التوحيد ، اذ أن مقصوده: اقامة الدليل على وجود الله ، وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفى عنه ، وعن الرسل لاثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب اليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم ، وعن بيان أحوال الحياة الآخرة ، وما فيها من نعيم وشقاء .
فكل هذه الأمور تعرف من هذا العلم ، فالاشتغال به أمر ضرورى ومهم فى الدين .

ومتى ثبت لنا صدق الرسل المؤيدين بالمعجزات ، دفعنا ذلك الى العمل فيما ينفعنا في ديننا ، وبه تحصل لنا السعادة في الدنيا والآخرة . وتلك ثمرة علم التوحيد .

سادسا : تشوق المرء لمعرفة الباعث على الفكر والنظر ومدى أهمية ذلك .

لقائل أن يقول : عرفت أن خبر الأنبياء يشحذ النفس الى طلب الحقيقة ، ويدفع الانسان الى الفكر والنظر ، بقى أن أعرف الشيء الموجب لهذا الدافع ، لأن الناس مترددون في هذا الموجب بين الطبع والعقل والشرع .

نقول :

اذا أدرك الانسان أن البحث والنظر في تلك الأمور ضروري ، فواجب عليه طلبا للخلاص في آخرته أن يشتغل به ، ولا يؤخر بحثه ونظره في هذه الأمور حتى يعرف مصدر الايجاب ، الدافع اليه ، أهو الجبلة والطبع الذي يجبر الانسان على سلوك طريق السلامة ، والعمل للوصول اليه ؟ أم العقل الذي يفاضل بين حياة دنيوية فانية ، وحياة أخروية باقية ؟ أم هو الشرع الذي يوجب على الانسان الايمان بالله والعمل على طاعته ورضاه ؟

ولقد عد الامام الغزالي البحث عن مصدر الايجاب ، أو معرفة الدافع اليه حماقة ، كما عد الاشتغال بهذا البحث فضولا ، فما دام

الانبعاث قد وجد ، فلا طريق الا النهوض لطلب الخـــلاص ، بصرف النظر عن معرفة الدافع لهذا الايجاب ، والملتفت للبحث عن مصدره أشبه برجل لدغته حية ، وهى معاودة لدغة مرة بعد مرة ، وهو قادر على القرار منها ، وتوقى شرها ، ولكنه وقـف فى مكانه ليعرف من أى جهة جاءته تلك الحية ، أمن اليمـــين أم من اليسار ، فأى غباء بعد هذا .

ليكن مبعث الايجاب للفكر والنظر ما يكون ، انما المهـــم اذا أدرك الانسان ما يجب عليه ، جند همته اليه ، وبـــذل جهده لتحقيقـــه .

ولما كان البحث فى هذه الأمور ضروريا ، وعلم التوحـــيد هو الذى انفرد بالعون على معرفتها ، فيجب الاشتغال بـــه .

والله أعلـــــم

التمهيد الثاني

فى بيان الخوض فى هذا العلم وان كان مهما فهو فى حق بعض الخلق ليس بمهم بل المهم لهم تركه

اعلم أن الأدلة التى نحررها فى هذا العلم تجرى مجرى الأدوية التى يعالج بها مرض القلوب ، والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقا ثاقب العقل ، رصين الرأى كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه ، فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب ، والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق

الفرقة الأولى :

آمنت بالله وصدقت رسوله ، واعتقدته الحق وأضمرته واشتغلت اما بعبادة واما بصناعة ، فهؤلاء ينبغى أن يتركوا وما هم عليه ، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم ، فان صاحب الشرع ـ صلوات الله عليه ـ لم يطالب العرب فى مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى ، وهذا مما علم ضرورة من مجارى أحواله فى تزكية ايمان من سبق من أجلاف العرب الى تصديقه ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقا ، فلا ينبغى أن تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات ، وتستولى عليهما ولا تمحى عنها بما يذكر من طرق الحل .

ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض فى هذا الفن لا

بمباحثه ولا بتدريس ولا تصنيف ، بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها ، وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط .

الفرقة الثانية :

طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة ، والجافي الغليظ منهم ، الضعيف العقل الجامد على التقليد المصرى على الباطل من مبتدأ النشوء الى كبر السن لا ينفع معه الا السوط والسيف ، فأكثر الكفرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان ومن هذا اذا استقرأت تواريخ الأخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال الى الانقياد ، ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة ـ اصرار وعناد

ولا تظنن أن هذا الذى ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الآحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال ، فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش فهؤلاء تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل ، وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله :

فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

الفرقة الثالثة :

طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من أنفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمأنينتهم ، أو قرع سمعهم شبهة من الشبهات ، وحاكت في صدورهم .

فهؤلاء يجب التلطف بهم فى معالجتهم باعادة طمأنينتهم واماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجـــرد استبعاد وتقبيح ، أو تلاوة آية أو رواية حديث ، أو نقل كـلام من شخص مشهور عندهم بالفضل .

فاذا زال شكه بذلك القدر فلا ينبغى أن يشافه بالأدلـة المحررة على مراسم الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه أبوابا أخـــر من الاشكالات ، فان كان ذكيا فطنا لم يقنعه الا كلام يصـــبر على محك التحقق فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقـى وذلك على حسب الحاجة ، وفى موضع الاشكال على الخصوص .

الفرقـة الرابعـة :

طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنـة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم فى عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة ، فهؤلاء يجـب التلطف بهم فى استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقـــاد الصحيح لا فى معرض المحاجة والتعصب ، فان ذلك يزيد فـى دواعى الضلال ، ويهيج بواعث التمادى والاصرار ، وأكثر الجهالا انما رسخت فى قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق اظهروا الحق فى معرض التحدى والادلاء ونظروا الى ضعفـــاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دواعـــى المعاندة والمخالفة ، ورسخت فى نفوسهم الاعتقادات الباطلـة ، وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها ، حـــتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التى نطـــروا بها فى الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمـــة ، ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا فى قلب مجنون فضلا عن قلب عاقل ،

والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له ، فليتحرر المتدين منه جهده ، وليترك الحقد والضغينة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستمسك بالرفق واللطف فى ارشاد من ضل من هذه الأمة ، وليتحفظ من النكد الذى يحركه داعية الضلال وليتحقق أن مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ، ومطالب بمجهده اعانته فى القيامة .

شرح التمهيد الثانى

فى بيان الخوض فى علم التوحيد وان كان مهما فى حق بعض الخلق ليس بمهم بل المهم لهم تركه

أثبتنا فى التمهيد الأول أن الاشتغال بعلم التوحيد من المهمات الضرورية فى الدين .

وفى هذا التمهيد ، يحاول الامام الغزالى أن يبرهن على أن الاشتغال بتعلم هذا العلم ان كان مهما فى حق بعض الناس، فان منهم من يكون ترك الاشتغال به ، وعدم تعلمه ضروريا فى حقهم .

ذلك لأن الأدلة المصنفة فى هذا العلم ، مثل الدوا ء الذى يعالج به مرضى القلوب ، اذا نفع واحدا من المرضى فقد لا ينفع الآخرين ، بل ربما أضر بهم أو أماتهم .

واذا كان طبيب القلب ينبغى أن يكون ماهرا فى صنعته عليما بأعراض المرض الذى يعرض عليه ، دقيقا فى تحديد نوعه ، وكيفية الأدوية اللازمة لمعالجته ، فينبغى كذلك على محصل علم التوحيد ، والمشتغل به أن يكون صاحب فكر ثاقب ، ورأى سديد حتى يستطيع أن يتبين نوع النقص فى العقيدة لدى سائله ، ويعالجه على قدر درجته وطاقته فى استيعابه وفهمه ، والا أفسد

بمنهجه من عقائد الناس اكثر ما يصلحه منها ، والمقارنة هنا لتقريب الفهم ، حيث لا يخفى عليك أن الخطأ فى علم التوحيد أعظم ، والخطر فيه أشد .

ومن هنا وجدنا الامام الغزالى يقسم الناس بالنظر الى مدى حاجتهم الى براهين علم التوحيد وأدلته فرقا أربع .

الفرقة الأولى

طائفة آمنوا بالله ، وصدقوا رسوله ، واعتقدوا اعتقادا يقينيا أن ما جاء به هو الحق ، ثم اشتغلوا - بعد ذلك ، بالعبادة التى كلفوا بها ، بجانب قيامهم بأعمال الحياة التى تكفل معاشهم من صناعة أو تجارة .

ينبغى علينا أن نترك هؤلاء على ما هم عليه من الايمان الذى استقر فى قلوبهم ، والا نشوش عليهم عقائدهم بالاشتغال بعلم التوحيد وبراهينه وأدلته ، بمعنى ألا نلزمهم بطلب علم التوحيد ، وقد أعرضوا بأنفسهم عنه ، ولم يكونوا أهلا له .

ذلك أنهم اذا شغلوا بأدلة هذا العلم ، وما يرد عليها من الاشكالات ، فربما لصقت بأذهانهم بعض المشكلات ، واستولت على عقولهم ، وتمكنت منها بالقدر الذى لا تنمحى عن

عقولهم بما يذكر لهم من الحلول ، فيصبح المشتغل بعلم التوحيد اذا سلك هذا المسلك أشبه بالطبيب الذى يحضر مريض بدلا من أن يعالجه .

ولتنافى هذا المنهج الأسوة الحسنة فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ حيث طالب هذه الفرقة بالايمان والتصديق بما جاء به ، ولم يطالبهم بالبحث والنظر فيما قدمه لهم من العقائد ، كما أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يفرق بين أن يكون ايمانهم قائما على التقليد ، أو ناشئا عن الأدلة والبراهين ، فضلا عن أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ زكى ايمان من بادر من العرب بتصديقه بمجرد القرائن الدالة على صدقه ، والتى قادت قلوبهم الى الانقياد للحق والصدق .

كما لم يؤثر عن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ الاشتغال بهذا العلم لعدم حاجتهم اليه ، فلم يتواتر عنهم أن ناقشوا مسائلة أو صنفوا فيه ، أو قاموا بتدريسه لغيرهم بل كان شاغلهم الوحيد يتمثل فى عبادة الله ، والدعوة الى الله ، وحث الناس على ما يصلح أمورهم فى الدنيا والآخرة .

فليتمثل المشتغل بالتوحيد منهج رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وصحابته مع تلك الطائفة ، وليعلم أن هؤلاء ،

الناس مؤمنون حقا ، وأدلة علم التوحيد وبراهينه ومسائله فـي حقهم أشد ضررا عليهم وعلى عقيدتهم .

الفرقة الثانيـــة

طائفة عرفوا الحق كما يعرفون أبناءهم ، ولكنهم مالـــوا عن اعتقاده تعصبا لباطلهم ، وجمودا اعلى تقليد آبائهـــم ، وهؤلاء هم الكفرة الذين أنكروا الدين من أساسه كفرا بـــه ، ومثلهم المبتدعة الذين ابتدعوا في الدين ماليس منه ، فمـــن عاشوا بعقلية جامدة ، وطبع غليظ ، طبعهم على التقليد فـي عناد واستكبار .

فمثل هؤلاء لا يصلح معهم الا السوط والسيف ، حيـــث لاتجديهم المناقشات العلمية نفعا .

والمطلع على تاريخ الدعوة الاسلامية يجد أن أكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف الاسلامية في الغزوات النبوية حتـــى أنك لا تصادف معركة بين المسلمين والكفار ، الا وأسفرت عـــن مجموعة من أهل الكفر والضلال ، مالت الى الانقياد قلوبهـــم ، وانشرحت للحق عقولهم ، وعلى النقيض تماما لا تصادف معركـــة من معارك الجدال والمناظرة بين المسلمين والكفار الا وتنتهـــي بزيادة عدد المعاندين المصرين على الباطل .

وليس معنى هذا أننا نغض من قيمة العقل الانساني وبرهانه ، لكنا نقول مثل ما قال الامام الغزالي : أن نور العقل منحة آلهية كريمة ، لايخص الله بها الا الآحاد من الناس ، أما الغالب على أحوال الخلق ، قصور الفكر ،واهمال استخدام العقل في البحث عن الحق وكشف النقاب عنه .

فتلك الطائفة لقصورهم ، لايدركون براهين العقول ولا يطيقونها ، وهم بذلك أشبه بخفافيش الظلام التي تعجز عيونها عن رؤية ضياء الشمس ، كما أن العلوم تضربهم كما تضر رياح الورد بالجعل الذي جبل بطبعه على الحياة في الرائحة الكريهة ، وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ :

فمن منح الجهال علما أضاعه .:.ومن منع المستوجبين فقد ظلم

فضياع العلم رهن يمنحه لغير أهله ممن نشأوا على الجهالة وثبتوا عليها وتعصبوا لها .

الفرقة الثالثة

هم طائفة من الناس اعتقدوا الحق تقليدا أو سماعا ، ولكن الله خص فطرتهم بنوع من الذكاء والفطنة ، دفعهم الى التفكر في عقيدتهم .

هؤلاء قد تعرض للبعض منهم شبهة من الشبهات ، ـ ينتبه اليها من ذات نفسه أو يسمعها من غيره ـ تشككهم في عقيدتهم ، وتزلزل عليهم طمأنينتهم .

أمثال هذه الطائفة ، يجب التلطف بهم عند محاولتنا اعادة الثقة اليهم ، وازالة شكوكهم ، فلا يخوض المشتغل بهذا العلم معهم بالبراهين والاعتراضات التى تعلمها ، بل يجب عليه أن يسلك بهم فى ذلك أسهل الطرق وأيسرها ، فيكتفى بما أمكن من الكلام المقنع والمقبول لديهم ، وذلك باستبعاد ما أعترضهم من شبهات وتقبيحها ، أو بتقديم آية من القرآن الكريم أو حديث شريف يدرأ به هذه الشبهة ، أو بنقل قول مأثور لشخص يعتقدون فيه الفضل والصلاح الى غير ذلك من الأدلة .

فاذا زال شكهم بذلك القدر اكتفينا به ، ولا ينبغى أن نطلعهم على الأدلة الجدلية المنظومة فى هذا العلم ، خشية أن نفتح عليهم أبوابا أخر من الاشكالات .

أما اذا وجدنا أحدهم قد تميز بمزيد من الذكاء والفطنة بحيث لا يقنعه غير تلك البراهين الجدلية ، أطلعناه على الدليل الحقيقى منها بقدر حاجته ، ودون مزيد على ذلك .

الفرقة الرابعـــة

هم جماعة من أهل الضلال ، تميزوا بقدر وافر مـــن العظمة والذكاء ، ساعدهم ذلك على اثارة المشكلات العقائديـــة فمالوا عن الحق بما يثيرونه من مشكلات أو بما عرض لهم مـــن شبهات .

الا أنهم لذكائهم وفطنتهم ، يتوقع المرء منهم تـــرك الضلال ، وقبول الحق الذى انحرفوا عن طريقه بمجرد ازالـــه شكوكهم ، ومحو الشبهات التى عرضت لهم .

هؤلاء يجب التلطف بهم ـ أيضا ـ فى استمالتهم الـــى الحق ، وارشادهم الى العقائد الصحيحة ، ولكن هذا التلطف يختلف فى الوسيلة عما رأيناه فى الفرقة السابقة ، ذلك أن ، التلطف هنا انما يكون بأسلوب برئ من التعصب والكراهيـــة ، وبرئ عن الاستعلاء وحب الغلبة والظهور عليهم ، لأن ذلـــك يثير الحقد فى نفوسهم ،فلا يرجعون الى الحق ، ويهيـــج بواعث الاصرار على الباطل ، والتمادى فيه ، والدليل علـــى ذلك ، أن اكثر الجهالات ، وأغلب الضلالات التى فشت فـــى عقول العوام ، ورسخت فى قلوبهم كان بسبب الأسلوب الخاطـــئ الذى اتبعه جماعة من أهل الحق فى مجال التعريض بخصومهـــم ،

والنظرة اليهم بعين التحقير والازدراء ، فأثار هذا النهج من بواطن هؤلاء دواعي المعاندة ، والاصرار على الثبات على هذه الشكوك والشبهات مع أنها ظاهرة الفساد ، لدرجة صعب معها على المتلطفين من العلماء محوها من عقولهم بأساليبهم العلمية الرقيقة .

ويضرب لنا الامام الغزالى مثلا توضيحيا نتج عن التعصب والعناد (مشكلة خلق القرآن) ذلك : أن الذين اعتقدوا أن الحروف والأصوات التى يقرأ بها القرآن فى الحال بعد السكوت عنها قديمة .

فمع بطلان هذا الزعم بالضرورة العقلية ، الا أن قائليه اعتقدوا ذلك عنادا واستكبارا ، ولولا ذلك لما أمكن أن يقول انسان بهذا القول ، فضلا عن أن يعتقده مع ظهور بطلانه .

ومن هنا يتبين لنا نتيجة مفادها ، أن المجادلة والمعاندة داء ممقوت فى طريق الدعوة الى الله ، يجب على كل مؤمن أن يحترس منه قدر طاقته ، وأن الاستكبار على الخلق يثير ضغينتهم فيدفعهم الى الثبات على ماهم فيه من الضلالات ، وأن طريق الرفق فى اقناع من ضل من المسلمين ، والنظر الى كافة الخلق بعين الرحمة ، والتلطف فى ارشاد من ضل من هذه الأمة هو الطريق القويم .

واعلم أن النفس الراضية المطمئنة الى ايمانها بالحـــق ، الداعية اليه بالحكمة والموعظة الحسنة ، المتخذة من وداعـــة الخلق ، ورقة الطبع وسيلة لدعوتها ، أجدر أن تبلغ مـــن غايتها ما تريد ، لأنها تطبع النفوس بطابعها ، وتشكلها على مثالـــها .

والله أعلـــم

التمهيد الثالث
في بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات .

فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني . اذ تبين أنه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجازم ، وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان ، وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعترا ه الشك . فان قلت : فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت أن اكثر الفقر يضرهم ذلك ولا ينفعهم ، واعلم أنه قد سبق أن ازالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الأقل ، ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين .

ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ، ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار ، وصقع من الاصقاع قائم بالحق فيشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ، ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة ، فلو خلا عنه القطر حرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقية .

نعم من أنس من نفسه تعلم الفقة أو الكلام ، وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستفتى في تعيين ما يشتغل به منهما أوجبنا عليه الاشتغال بالفقة فان

الحاجة اليه أعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغنى أحد فى ليلـه ونهاره عن الاستعانه بالفقة ، واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام باد بالاضافة اليه .

كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقية كان التشاغل بالفقة أهم لانه يشترك فى الحاجة اليه الجماهير والدهماء ، فأما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء ، والمرضى أقل عددا بالاضافة اليهم ، ثم المريض لا يستغنى عن الفقة كما لا يستغنى عن الطب ، وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقة لحياته الباقية وشتان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقة علمت مابين الثمرتين . يدلك على أن الفقة أهم العلوم اشتغال الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ بالبحث عنه فى مشاوراتهم ومفاوضاتهم .

ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل والفقة فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة فى هذا المقام ، فان الاصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق والجزم وذلك حاصل بالتقليد ، والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة والطبيب أيضا قد يلبس فيقول : وجودك ثم وجودك ثم وجود بدنك موقوف على صناعتى وحياتك منوطة بى ، فالحياة والصحة أولا ، ثم الاشتغال بالدين ثانيا ، ولكن لايخفى ما تحت هذا الكلام من التموية ، وقد نبهنا عليه .

شرح التمهيد الثالث
(فى بيان أن الاشتغال بعلم التوحيد من فروض الكفايات)

علمنا فيما سبق أن الاشتغال بعلم التوحيد ان كان مهما فى حق البعض من الناس ، فهو فى حق البعض الأخر ليس بمهم ، بل المهم تركه .

وهذا التمهيد يعد كنتيجة حتمية للتمهيدين السابقين وفيه : يبين لنا الامام الغزالى الحكم الشرعى للاشتغال بعلم التوحيد فيقول :

ان التبحر فى معرفة مسائل علم التوحيد ، والالمام التام بأدلته وبراهينه ، ليس فرض عين على المسلمين ، لكنه فرض كفاية .

ولنا أن نسأل : لم لَمْ يكن تعلم علم التوحيد فرض عين ؟ ولم كان فرض كفاية مع أن أغلب الفرق التى ذكرناها فى التمهيد السابق يضرهم ذلك العلم ، ولاينفعهم ؟

ـ وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

ـ أما أنه ليس فرض عين :

فلأن الواجب فى حق كافة الخلق هو الايمان ، والتصديق الجازم ، وتطهير القلب من الشكوك فى الايمان ، وهذا أمر

قد يتحقق فى السواد الأعظم من الناس تقليدا أو سماعـــــا ،
فلا حاجة لهؤلاء اذا لتعلم علم التوحيد .

انما يصح ازالة الشك فرض عين فى حق من اعتراه الشـك
فقط من هذا البعض .

— وأما أنه فرض كفاية :

فلأن كل زمن من الأزمان ، وكل قطر من الأقطار ، وكل
بلد من البلدان لا يخلو من مبتدع ، يزلزل على النـــاس
عقائدهم بما يبتدعه من الضلال والبطلان ، ويثير الشكوك فـى
قلوبهم .

فحدوث الشكوك فى عقائد المسلمين ليس مستحيلا ، وان
كان قليل الوقوع .

والدعوة الى دين الله بالأدلة والبراهين مهمة ضروريـــة
فى الدين ، وازالة الشكوك فى أصول العقائد أمر واجب علـى
المسلمين .

من أجل هذا يجب أن يكون فى كل قطر من الأقطـــار ،
وبلد من البلدان ، قائم بالحق ، مشتغل بعلم التوحيـــد ،
يتكفل بأمر الدعوة الى دين الله ، وتصفية قلوب المؤمنين مـن
الشكوك والأوهام ، التى تعترض سلامة عقيدتهم ، ويتصـدى

لمقاومة شبهة المبتدعة ، فيكشف زيفها ، ويظهر بطلانها .

ولكل هذه الاسباب كان الاشتغال بعلم التوحيد فرض كفاية على المسلمين ، بحيث لو خلا القطر أو البلد من المشتغل به ، أثم به أهله كافة .

(نتائج هامه)

يستفاد مما تقدم أن الاشتغال بتعلم علم التوحيد فرض كفاية على المسلمين ، كذلك شأن تعلم علم الفقة ، والاشتغال بمهنة الطب ، فكلاهما من فروض الكفايات ، لأن الأمم حاجتها ماسة لكل هذا .

وهنا يتبادر سؤال مفاده : لو خلا قطر من الأقطار من عالم بالفقة ، وعالم بالتوحيد ، ووجد من عنده الكفاءة لدراسة أحد العلمين فقط ، لأن وقته لا يتسع لدراستهما معا فأيهما أحق أن يبدأ به ، وأيهما أولى بالتعلم خاصة وقد استويا في الحكم الشرعي ؟

ـ نقول :

الاشتغال بالفقة أولى ، والعمل به أوجب ، لأن الحاجة الى الفقة تشمل جميع الناس ، والوقائع فيه أكثر .

أما ورود الشكوك التى تحوج الى علم الكلام فانهـــا نادرة بالنسبة الى حاجة الناس الى الفقة وأحكامه ٠

واعلم أن ماقلناه لا يتعارض مع القول : (بأن علـــم الكلام أصل والفقة فرع له) ، فانه قول حق ، لكنه غيـــر نافع فى هذا المقام ، لأن الأصل هو الاعتقاد الصحيـــح ، والتصديق الجازم ، وقد يحصلان ويتحققان بالتقليد ، والشبهات فى العقائد قليلة الوقوع ، وليست عند جميع الناس ، فالحاجـة الى البراهين الكلامية ، والأدلة الجدلية نادرة ٠

وكذلك الحال ٠٠ لو خلا البلد عن الطبيب والفقيـــة ، كان الاشتغال بالفقة أهم وأولى من الاشتغال بالطـــب ، لأن الفقة يحتاج اليه عامة الناس ، المرضى منهم والأصحاء ٠

زد على ذلك أن المريض كما لا يستغنى عن الطـــب ، لا يستغنى عن الفقة ، وحاجته للفقة ساعة مرضة أشد لأنهـــا تتعلق بحياته الباقية ، أما حاجته للطب فلحياته الفانية ٠

ولا يغرنك قول المشتغل بالطب ، أن وجود الانسان ووجود بدنه موقوف على صناعتى ، فيجب أن يكون الاشتغـــال بالطب مقدما على الاشتغال بالدين ، لأن وجود البدن أصـل لجريان أحكام الدين عليه ، حيث لا يخفى عليك ما فى هـــذا

القول من تلبيس وتموية ، حيث بينا لك أن الطب لا يحتاجه الا المرضى ، وفضلا عن هذا فان العبرة بثمرة العلم ٠

فثمرة الفقة تتمثل فى الحفاظ على الحياة الباقية ، أما ثمرة الطب فغايتها : الحفاظ على الحياة الفانية وشتان بين الثمرتين ٠

وليس أدل على أن الفقة أولى العلوم بالاشتغال من اشتغال الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ بالبحث عنه فى شئونهم ، وتدريسه ومدارسته فى جلساتهم ٠٠٠

والله أعلم

التمهيد الرابـــع
في بيان مناهج الأدلة التي استنهجناها في هذا الكتـــاب

اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة ، وقد أوردنا بعضهـــا في كتاب محك النظر ، وأشبعنا القول فيها في كتاب معيـــار العلم . ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المنغلقـــة والمسالك الغامضة قصدا للايضاح ، وميلا الى الايجاز، واجتنابـــا للتطويل ، ونقتصر على ثلاثة مناهج :

المنهج الأول : السبر والتقسيم : وهو أن نحصر الأمر فـــي قسمين ، ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنـــا : العالم اما حادث واما قديم ، ومحال أن يكون قديمـــا ، فيلزم منه لامحالة أن يكون حادثا .

وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصودا استفدناه مـــن علمين أخرين :

أحدهما قولنا : العالم اما قديم أو حادث . فـــان الحكم بهذا الانحصار علم

والثاني قولنا : ومحال أن يكون قديما . فان هـــذا علم آخر والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث .

وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد الا من علمين همـــا أصلان ولا كل أصلين . بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجـــه مخصوص وشرط مخصوص . فاذا وقع الازدواج على شرطه أفـــاد علما ثالثا وهو المطلوب . وهذا الثالث قد نسمية دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوبا اذا كان لم يكن لنا خصم ، لأ نـــه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعا بالاضافة الى الأصلين فانـــه مستفاد منهما . ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالـــه

الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى ٠

المنهج الثاني : أن ترتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا : كل مالا يخلو عن الحوداث فهو حادث ٠ وهو أصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل أخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب ٠ فتأمل٠ هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعا أن ذلك محال ٠

المنهج الثالث : أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض الى المحال ٠ وما يفضى الى المحال فهو محال لا محالة ٠

مثاله : قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لها ٠ لزم منه صحة قول القائل ان ما لانهاية له قد انقضى وفرغ منه ٠ ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة ٠ أن المفضى اليه محال وهو مذهب الخصم ٠ فهاهنا أصلان أحدهما قولنا :

ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له ٠ فان الحكم بلزوم انقضاء ما لانهاية له على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ٠ ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بأن يقول لا أسلم أنه يلزم ذلك ٠

والثاني قولنا : ان هذا اللازم محال فانه أيضا أصل يتصور فيه انكار بأن يقول سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لانهاية له ٠ ولكن لو أقر بالأصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجبا بالضرورة وهو الاقرار باستحالة مذهبة المفضى الى هذا المحال ٠

فهذه ثلاثة مناهج فى الاستدلال جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها •

والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول • وازدواج الأصلين اللازمين لهذا العلم هو الدليل • والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل • وفكرك الذى هو عبارة عن احضارك الأصلين في الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر فاذن عليك فى درك العلم المطلوب وظيفتان احداهما احضار الأصلين فى الذهن وهذا يسمى فكرا • والآخر تشوقك الى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبا • فلذلك قال من جرد التفاته الى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر أنه الفكر • وقال من جرد التفاته الى الوظيفة الثانية في حد النظر انه طلب علم أو غلبة ظن • وقال من التفت الى الأمرين جميعا انه الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن • فهكذا ينبغى أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر • ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لاتشفى غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش • ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائبا عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة • فان رجعت الآن فى طلب الصحيح الى ما قيل فى حد النظر دل ذلك على أنك لم تخلص من هذا الكلام بطائل • ولن ترجع منه الى حاصل • فانك اذا عرفت أنه ليس هنا الا علوم ثلاثة علمان هما أصلان يترتبان ترتبا مخصوصا • وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احداهما احضار العلمين فى ذهنك • والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك فى اطلاق لفظ النظر فى أن يعتمد به عن الفكر الذى هو احضار العلمين أو عن التشوف الذى هو

طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث • أو عن الأمرين جميعا فان العبارات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة فيها •

فان قلت : غرضي أن أعرف اصطلاح المتكلمين وأنهم عبروا بالنظر عماذا • فاعلم أنك اذا سمعت واحد بحد النظر بالفكر وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذى يطلب به • لم تسترب فى اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه • والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام فى حد النظر مسألة خلافية ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدرى أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه • وأن الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه •

واذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعا أن اكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعانى من الألفاظ ولقد كان من حقه أن يقدر المعانى أولا ثم ينظر فى الألفاظ ثانيا ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق ونكل عن التحقيق •

فان قلت : انى لا أسترب فى لزوم صحة الدعوى من هذين الأصلين اذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه • ولكن من أين يجب على الخصم الاقرار بهما • ومن أين تقتضى هذه الأحوال المسلمة الواجبة التسليم ؟ فاعلم أن لها مدارك شتى ولكن الذى نستعمله فى هذا الكتاب نجتهد أن لا يعدو ستة : الأول منها الحسيات : أعنى المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله : انا اذا قلنا مثلا : كل حادث فله سبب وفى العالم حوادث فلا بد لها من سبب •

فقولنا فى العالم حوادث أصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات

والنباتات والغيوم والأمطار . ومن الأعراض الأصوات والألـــوان . وان تخيل انها متنقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثا. ولم نعـــين أن ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيـره . وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الألام والأفراح والغمـــوم فى قلبه فلا يمكنه انكاره .

الثانى العقل المحض: فانا اذا قلنا العالم اما قديم متقـــدم واما حادث متأخر وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتـــراف به على كل عاقل ..

مثاله : أن نقول كل ما لايسبق الحوادث فهو حادث . والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث . أحد الأصلين قولنا : ان مـــالا يسبق الحوادث فهو حادث .

ويجب على الخصم الاقرار به لأنه مالا يسبق الحادث اما أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث . فان أدعـــى قسما ثالثا كان منكرا لما هو بديهى فى العقل وان أنكر أن مـــا هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضا منكر للبديهة .

الثالث التواتر: مثاله : أن نقول محمد صلوات الله وسلام عليـــه صادق لأن كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هـــــو بالمعجزة فهو اذن صادق .

فان قيل : أنا لا أسلم أنه جاء بالمعجزة فنقول : قـــد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذن قد جاء بالمعجزة فان سلـــم الخصم أحد الأصلين وهو أن القرآن معجزة اما بالتطوع أو بالدليل وأراد انكار الأصل الثانى وهو أنه قد جاء بالقرآن وقال لا أسلـــم أن القرآن مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم تسليما لـــــم يمكنه ذلك لأن التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلـــم

بوجوده وبدعواه النبوة بوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائـــــــر الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

الرابع : أن يكون الأصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحـــدة ودرجات كثيرة اما الى الحسيات أو العقليات أو المتواترات فــــان ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلا فى قياس أخر .
مثاله : أنا بعد أن تفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننـــا أن تجعل حدوث العالم أصلا فى نظم قياس. مثلا أن نقـــول : كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذن له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثابعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه .

الخامس: السمعيات مثاله : أنا ندعى مثلا أن المعاصى بمشيئـة الله تعالى . ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصـــى كائنة فهى اذن بمشيئة الله تعالى .

فأما قولنا هى كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع . وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا انكر الخصـم ذلك منعه الشرع مهما كان مقرا بالشرع أو كان قد ثبت عليـــــه بالدليل فانا نثبت هذا الأصل باجماع الأمة على صدق قول القائـل ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار.

السادس: أن يكون الأصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلماتــه فانه وان لم يقم لنا عليه دليل أو يكن حسيا ولا عقليا انتفعنـــا باتخاذه اياه أصلا فى قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبــه وأمثله هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه .

فان قلت : فهل من فرق بين هذه المدارك فى الانتفـاع بها فى المقايس النظرية فاعلم أنها متفاوته فى عموم الفائدة فــان

المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل لـه ولا حس له ، وكان الأصل معلوما فالحس الذى فقده كالأصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الأكمة فانه لا ينفع والاكمه اذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلا وكذلك المسموع فى حق الأصم •

وأما المتواترات فانه نافع ولكن فى حق من تواتر اليه فأما من لم يتواتر اليه ممن وصل الينا فى الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فأردنا أن نبين له بالتواتر أن نبينا وسيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم تسليما وعلى أله وصحبه تحدى بالقرآن من لم يقدر عليه مالم يمهله مدة من يتواتر عنده • ورب شئ يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعى ـ رحمه الله تعالى ـ فى مسألة قتل المسلم بالذمى متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له أحاد المسائل لم تتوافر عند اكثر الفقهاء وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الامع من قدر معه ذلك القياس •

وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب •

وأما السمعيات فلا تنفع الامن يثبت السمع عنه فهـذه مدارك علوم هذه الأصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالأمور المجهولة المطلوبة •

وقد فرغنا من التمهيدات فلنشتغل بالاقطاب التى هى مقاصد الكتاب •

شرح التمهيد الرابع
المناهج التى اختارها الامام الغزالى واعتمد عليها فى هذا الكتاب

اعلم أن مناهج الأدلة التى تستخدم لاثبات العقائد كثيرة ، ومتشعبة ، وقد استفاض الامام الغزالى فى بحث هذه المناهج فى كتابه (معيار العلم) الا أنه فى هذا التمهيد يعرض لنا مناهج ثلاثة ، وقع اختياره عليها لتكون عماده فى عرض المسائل ، ومناقشة الآراء فى هذا الكتاب ، ويرجع اختياره لهذه المناهج الى عاملين :

١ ـ كون هذه المناهج موجزة عن غيرها .

٢ ـ كونها واضحة ، وبعيدة عن الغموض .

المنهج الأول : السبر والتقسيم

وهو أن تحصر الأمر المطلوب اثباته فى قسمين مثلا ، ثم نبطل أحد القسمين ، فيلزم منه ثبوت صحة الآخر بالضرورة .

ولنتخذ استدلالا لنا على حدوث العالم مثالا نوضح به (منهج السبر والتقسيم) فنقول :

العالم اما حادث واما قديم ، لكنه غير قديم . فيلزم منه أن يكون حادثا .

وبتأمل هذا المنهج يتضح لنا أنه يتكون من أصليـــن أو مقدمتين ، أو علمين ، يلزم من ازدواجهما علم ثالـــث أو نتيجة :

فأمامنا اذا ثلاثة علوم ، كل منها مستقل وهي :

ـ العلم الأول : أو المقدمة الأولى : تتمثل في حصر العالـــم في الحادث والقديم ، ومثلنا لها بقولنـــا :
العالم اما حادث واما قديم .

ـ العلم الثاني : أو المقدمة الثانية : تتمثل في ابطالنا لأحـــد القسمين وهو (قدم العالم) ومثلنا لهـــا بقولنا : لكنه غير قديم .

فيلزم من ازدواج هذين العلمين على النحو المتقـــدم النتيجة وهي : علم ثالث ، وتتمثل في الحكم بحدوث العالـــم . وهو المطلوب .

فالقاعدة العامة التي نخرج بها من هذا المنهـــج ، والتي سنطبقها على المنهجين التاليين هي :

أن كل علم نريد اثباته لايمكن أن يستفاد الا مـــن علمين هما أصلان يقترنان معا على وجه مخصوص ، وبشروط معينـــة معلومة في علم المنطق .

فاذا وقع الازدواج بين العلمين على شرطه ، وأقر الخصم بالمقدمتين ، لزمه بالضرورة التسليم بالنتيجة التى هى العلم الثالث ٠

واعلم أن النتيجة اللازمة عن هذا المنهج لها مسميات كثيرة حسب ظروف البحث فتسمى دعوى ، ومطلوبا ، وفائدة كما تسمى فرعا ٠

ـ فتسمى دعوى : اذا كان لنا خصم نجادله ٠ فقولنا اذا (العالم حادث) هذه دعوى ندعيها ونستدل عليها بهذا الدليل فى مواجهة خصم يعتقد قدم العالم ٠

ـ وتسمى مطلوبا : اذا لم يكن هناك خصم نجادله ٠لأنها فى هذه الحالة تكون مطلبا لنا ، نستدل على صحته بهذا الدليل ٠

ـ وتسمى فائدة أو نتيجة : لأنها مستفادة من الأصلين السابقين ونتيجة لهما ٠

ـ وتسمى فرعا : لأن العلمين الأولين أصلان وهى فرع عنهما ٠

المنهج الثانى : القياس

وذلك بأن نقيم البرهان على صحة دعوانا بمقدمتين نرتبهما على وجه خاص يعلم من مباحث علم المنطق . ومثال ذلك :

أن نتخذ قضية (حدوث العالم) والاستدلال عليها مثالا نوضح به هذا المنهج فنقول :

العالم لايخلو عن الحوادث . وكل مالا يخلو عن الحوادث فانه حادث اذا العالم حادث .

فاذا سلم الخصم صحة الأصلين الأولين ، لزمه التسليم بالنتيجة ، وثبتت دعوانا وهى (العالم حادث) .

فهذا المنهج - أيضا - يتكون من علوم ثلاثة ، العلم الأول والثانى أصلان ، والعلم الثالث نتيجة .

وتسمى النتيجة فى هذا المنهج بنفس مسمياتها فى المنهج السابق طبقا لما ذكرناه .

المنهج الثالث

وفى هذا المنهج لانتعرض لدعوانا بالاثبات ، بل

ندعى استحالة دعوى الخصم ، فنبين أن دعواه تؤدى الى المحال ، وكل ما أدى الى المحال فهو محال مثله . واذا ثبت استحالة دعوى الخصم ، ثبت بالتالى صحة دعوانا . وذلك كأن تقول لمن ادعى من الفلاسفة (ان دورات الفلك لا نهاية لها) وانت تدعى (أنها متناهية) تقول :

لو صح أن دورات الفلك لانهاية لها ، للزم صحة أن ما لانهاية له قد انقضى وانتهى ..

ولكن القول بأن مالانهاية له قد انقضى باطل فبطل ما أدى اليه وهو ما يدعية الخصم من أن دورات الفلك لا نهاية لها .

هذا المنهج يتكون – أيضا – من مقدمتين أو أصلين أو علمين كالمنهجين السابقين ، لزم من ازدواجهما علم ثالث.

الأصل الأول : لو كانت دورات الفلك لا نهاية لها لزم القول بانقضاء مالا يتناهى .

الأصل الثانى : قولنا : لكن انقضاء مالايتناهى باطل .

وقد ينكر الخصم أحد الأصلين ، أو ينكرهما معا ، وحينئذ لا تلزم منهما نتيجة .

أما اذا أقر بهما لزمه الاقرار بالعلم الثالث اللازم منهما ضرورة • وهو بطلان اللانهاية فى دورات الأفلاك •

واذا بطل قوله هذا : ثبتت دعوانا القائلة : أن دورات الفلك متناهية •

هذه مناهج ثلاثة واضحة فى الاستدلال ، وموجزة فى التوصل الى المطلوب ،ومنتجة للعلم الصحيح على حد تعبير الامام الغزالى •

واعلم أن العلم الحاصل من أحد المناهج المتقدمة الثلاثة يسمى (المطلوب أو المدلول) •

ـ (والدليل) : هو ازدواج المقدمتين أو ترتيب الأصلين ترتيبا خاصا ، وبشروط معينة ، بحيث يستلزمان النتيجة •

ـ (ووجه دلالة الدليل) : هو العلم بوجه لزوم المطلوب أو النتيجة من ازدواج المقدمتين أو الأصلين •

ـ والفكر : هو الالتفات للزوم النتيجة من المقدمتين •

فلو قلت :

العالم متغير • كل متغير حادث • ينتج العالم حادث •

ـ فاحضار المقدمتين فى ذهنك يسمى فكرا •

ـ وترتيبهما على النحو الذى ذكرناه يسمى دليلا ٠

ـ وتفطنك لوجه لزوم النتيجة من المقدمتين يسمى نظرا ٠

ـ ولكى نصل الى ادراك أى علم مطلوب لنا : لابد أن نمـــر بوظيفتين :

الأولـــى : هى حركة النفس فى معلوماتها وتتمثل فـــى استحضارنا المقدمتين فى الذهن ، وهذا مـــا أطلقناه عليه اسم الفكر ٠

الثانيـــة : تتمثل فى تشوقنا الى التفطن لوجه لزوم العلـــم المطلوب من ازدواج المقدمتين ويسمى ذلك طلبا ٠

وقد وقع خلاف بين المتكلمين فى حد الفكر والنظـــر أساسه وعماده هاتان الوظيفتان :ـ

ـ فمن نظر الى الوظيفة الأولى واقتصر عليها عرف النظر بأنـــه الفكـــر ٠

ـ ومن نظر الى الوظيفة الثانية واقتصر عليها ، عرف النظر بأنـــه طلب علم أو غلبـــة ظن ٠

ـ ومن نظر للوظيفتين معا ٠ عرف النظر بأنه الفكر الذى يطلـــب به من قام به علم أو غلبة ظن ٠

فهذه جوانب مختلفة تحد النظر ، كل منها يفيض عليـــه

ضوءا كاشفا ، ولذلك كان الخلاف في حد النظر لاثمرة فيــــه ، ولا طائل تحته ، لأن هذه مصطلحات ولا مشاحة فيها .

ومعلوم أيضا : أن الدليل مبنى على تسليم المقدمتيـــن من الخصم الذى تناظره ، فمتى سلم بهما لزمته النتيجة . أمـــا اذا أنكر مقدمة من المقدمتين ، أو لم يسلم بكلتيهما ، فـــلا تلزمه النتيجة المتفرعة عنهما .

ومن هنا : فهناك أنواع من القضايا ، لايستطيع الخصم انكارها ، ولو فرض وانكرها الخصم فانكاره لها لايعول عليــــه ، ويعد انكاره مكابرة وعنادا ، فالقياس المركب من هذه القضايـــا ينتج حتما نتائج تلزم الخصم ضرورة ، وقد اختار الغزالى مـــن هذه القضايا أنواعا ستة وهى :

١ ـ الحسيات ٢ ـ البدهيات العقلية

٣ ـ المتواترات

٤ ـ القضايا التى تستند الى أصل من الأصول السابقة

٥ ـ السمعيات ٦ ـ مسلمات الخصم

أولا : الحســـيات

وهى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بواسطة الحس الظاهرى أو الباطنى . مثل قولنا : الشمس مشرقة ، النار محرقة .

فالحكم على الشمس بالاشراق متوقف على ادرك ذلك بحاسة البصر ، والحكم على النار بالاحراق متوقف على ادرك ، ذلك بحاسة اللمس .

ومثال الادراك بالحس الباطني ادركنا للآلام ، وادركنا للسعادة ، والفرح ، والشوق .

وقد مثل الغزالي لهذه القضايا بقوله :

في العالم حوادث . كل حادث له سبب . ينتج العالم له سبب فالمقدمة الأولى لا يمكن للخصم أن ينكرها ، لأنها تستند على المشاهدة ، فنحن ندرك بالمشاهدة الحيوانات والنباتات والمتغيرات التي تطرأ عليها .

فلو ركبنا قياسا من هذه القضايا ، كانت النتائج الحاصلة منه مسلمة عند الخصم ضرورة .

ثانيا : البدهيات العقلية

وتسمى الأوليات ، وهي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بمجرد تصور الطرفين ، كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، والكل أعظم من جزئه .

فاذا تصور الواحد ، وتصور نصف الاثنين ،جزم العقل

بالحكم ، وهو ثبوت نصف الاثنين للواحد .

وقد مثل الغزالى لهذه القضايا بقوله : العالم لا يسبق الحوداث ، وكل مالايسبق الحوادث فهو حادث . ينتج العالم حادث .

فالمقدمتان يحكم بنسبتهما العقل بداهة ، ولا يحتاج فى ذلك الى نظر واستدلال ، وان احتاج الى توضيح ولايسع الخصم الا الاقرار بمقدمتيه ، فتلزمه النتيجة .

ثالثا : المتواترات

وهى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها لأنها ثابتة عن طريق الأخبار المنقولة من جمع كثير ، عن جمع كثير ممن يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ، ومثالها أن نقول (محمد صلى الله عليه وسلم ـ ادعى الرسالة ، وظهرت المعجزة على يديه) فاذا جعلت هذه القضية أصلا فى دليل ،وجب على الخصم أن يسلم به ، فتلزمه النتيجة ، لأن مقدماته مقطوع بها ، لتواترها .

رابعا : القضايا المستندة الى أصل من الأصول الثلاثة السابقة
(الحس/ العقل / التواتر)

وهى القضايا التى سبق ان كانت نتيجة فى قياس اعتمد على مقدمات حسية ، أو عقلية ، أو متواترة ، ومثالها قولنا :
العالم حادث . وكل حادث له سبب . العالم له سبب .

فان الخصم لا ينكر المقدمة الأولى ، وان كانت نظرية فى هذا القياس ، لكنها قد استندت الى أصل آخر حسى.

خامسا : السمعيات

وهى القضايا الثابته عن طريق السمع من الكتاب أو السنة المطهرة وقد مثل لها الغزالى بقوله :
المعاصى كائنة ، وكل كائن فهو بمشيئة الله ـ تعالى ـ
فالمعاصى بمشيئة الله ـ تعالى ـ .

فالمقدمة الأولى من هذا القياس ثابتة بالحس والمشاهدة، والثانية ثابتة بالحديث الشريف : (ماشاء الله كان ، ومالم يشأ لم يكن) . فلو أنكر الخصم المقدمة الثانية كان منكرا للشرع .

سادسا : القضايا المسلمة من الخصم

ويتمثل هذا النوع من القضايا فى الأمور التى يعتقدها الخصم ويسلم بها ، وان لم يقم لنا عليها دليل ، فنأخذ هذه القضايا ، ونجعلها أصلا فى قياس ، فلا يستطيع الخصم انكاره ، والا هدم مذهبه من أساسه .

تلك هى أنواع القضايا الست التى تناولها الامام الغزالى بالذكر ، والتى ان ركب منها دليل ، لايستطيع الخصم انكار النتيجة التى تتفرع عن هذا الدليل ، والا كان مكابرا أو معاندا .

الا أن هذه القضايا ليست كلها فى درجة واحدة من ناحية فائدتها فى تصحيح الأدلة ، بل تتفاوت هذه الفائدة تبعا للخصم الذى تناظره ، وأهمها فائدة هى الحسيات والعقليات الا من لاعقل له ، أو من فقد حاسة من الحواس ، وكان الأصل معلوما بالحس الذى فقده . فالقضايا التى تعتمد على حاسة البصر ، لاتصلح مع خصم فقد بصره .

ـ أما المتواترات : فلا تجدى نفعا الا مع خصم ثبت لديه تواترها ، وربما تواتر الخبر عند قوم ، ولم يتواتر عند آخرين .

ـ أما القضايا المستنده الى أصل من الأصول الثلاثـــة السابقة فلا تجدى نفعا الا مع من ثبت عنده ذلـــك الأصل الأول ، وسلم به ، والا أنكرها ، ورفـــض تسليمها .

ـ أما السمعيات : فلا تنفع الا مع من ثبت عنده صحـــة الدين ، وآمن بنصوصه المسموعة ، والا كان الزامـــه بها عن طريق البرهان .

ـ والقضايا المسلمة من الخصم : فلا تنفع الباحث فـــى العلم ، وانما يقتصر نفعها على من يحاول خصمـــا يعتقد بصحة هذه المقدمات .

فمثلا (العالم قديم) قضية لا يصح استخدامهـــــا مقدمة فى دليل الا مع فلسفى يعتقد ذلك ويسلم به .

تلك هى التمهيدات التى ذكرها الامام الغزالـــــى ، وتناولناها بالشرح ، ولنشرع ـ بعد ذلك ـ مستمدين مـــن الله العون من شرح الأقطاب التى هى مقاصد الكتاب .

القطـــــب الأول

فى النظر فى ذات الله ـ تعالى ـ وفيه عشر دعاوى

الدعوى الأولى : وجوده تعالى تقـــــدس

برهانه أن تقول :

كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث • فيلزم منــــه أن له سببا ، ونعنى بالعالم كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ ونعنى بكل موجود سوى الله ـ تعالى ـ ، الأجسام كلهـــــا وأعراضها •

وشرح ذلك بالتفصيل : أننا لا نشك فى أصل الوجود • ثم نعلم أن كل موجود اما متحيز أو غير متحيز ، وأن كل متحيـــز ان لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرا فردا ، وان ائتلف الـــى غيره سميناه جسما •

وأن غير المتحيز ، اما أن يستدعى وجوده جسما يقـــوم به ، ونسميه العرض ، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى •

فأما ثبوت الأجسام وأعراضها ، فمعلوم بالمشاهـــدة ولا يلتفت الى من ينازع فى الأعراض وان طال فيها صياحه ، وأخـــذ يلتمس منك دليلا عليه فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لـــم يكن موجودا فكيف نشتغل بالجواب عنه والا صغاء اليه ، وان كان موجودا فهو لا محالة غير جسم المنازع اذ كان جسما موجودا من قبل ، ولم يكن التنازع موجودا ، فقد عرفت أن الجسم والعـــرض مدركان بالمشاهدة •

فأما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فـــلا

يدرك بالحس ، ونحن ندعى وجوده وندعى أن العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

والدليل ما ذكرناه فلترجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه أصلين فلعل الخصم ينكرهما فنقول له : فى أي الأصلين تنازع ؟ فان قال : انما أنازع فى قولك : ان كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا ؟
فنقول : ان هذا الأصل يجب الاقرار به فانه أولى ضرورى فى العقل ، ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب . واذا فهمها صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سببا .

فانا نعنى بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول : وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكنا . وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط . وان كان ممكنا فلسنا نعنى بالممكن الا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد . ولكن لم يكن موجودا لأنه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا بل قد افتقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود ، فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم ، فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود . ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح .

والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم ، وهذا اذا حصل فى الذهن معنى لفظه كان العقل مضطرا الى التصديق به ، فهذا بيان اثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لاإقامة دليل عليه .

فان قيل : لم تنكرون على من ينازع فى الأصل الثانى وهو قولكم ان العالم حادث ؟

فنقول : ان هذا الأصل ليس بأولى فى العقل بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو أنا نقول : اذا قلنا : ان العالم حادث أردنا بالعالم الآن : الأجسام والجواهر فقط نقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث . وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففى أى الأصلين النزاع ؟

فان قيل : لم قيل ان كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث ؟

قلنا : لأنه لايخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان .

فان قيل : ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما . فلا نسلم الوجود ولا الحدوث .

قلنا : هذا سؤال قد طال الجواب عنه فى تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل ، فانه لا يصدر قط من مسترشد اذ لا يستريب عاقل قط فى ثبوت الأعراض فى ذاته من الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ولا فى حدوثها ، وكذلك اذا نظرنا الى أجسام العالم لم نستريب فى تبدل الأحوال عليها ، وأن تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به ، وان فرض فيه خصم معتقد لما تقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلا بل الخصم فى حدوث العالم الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم الى السموات وهى متحركة على الدوام وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلا وأبدا ، والى العناصر الأربعة التى يحويها مقعر فلك القمر وهى مشتركة فى مادة حاملة لصورها

وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور والأعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وأبدا ، وأن الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة نارا وهكذا بقية العناصر وأنها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان ، فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبدا ، ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبدا ، وانما ينازعون فى قولنا : ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب فى هذا الأصل ولكنا لاقامة الرسم نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، أما الحركة فحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالأرض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة ، واذا وقع ذلك الجائز كان حادثا وكان معدما للسكون • فيكون السكون أيضا قبله حادثا • لأن القديم لا ينعدم كما سنذكره فى اقامة الدليل على بقاء الله تعالى ، وان أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا :

انا اذا قلنا : هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئا سوى الجوهر بدليل أنا اذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقيا ساكنا • فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفى عين الجوهر • وهكذا يطرد الدليل فى اثبات السكون ونفيه •

وعلى الجملة : فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضا ولا يفيدها وضوحا •

فان قيل : فيم عرفتم أنها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت ؟

قلنا : لو كنا نشتغل فى هذا الكتاب بالفضول الخارج عن

المقصود لأبطلنا القول بالكمون والظهور في الأعراض رأسـا ، ولكن مالا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به ، بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها . وهما حادثان فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث .

فان قيل : فلعلها انتقلت اليه من وضع آخر فيم يعرف بطلان القول بانتقال الأعراض .؟

قلنا : قد ذكرنا في ابطال ذلك أدلة ضعيفة لانطول الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه أن نبين أن تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ، ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه ، وبيانه أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك يثبت في العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر . ثم اعلم أن العرض لا بد له من محل كما لابد للجوهر من حيز فتتخيل أن اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم ، مكان الانتقال عنه كما في الجوهر ، ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونا زائدا على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كونا زائدا على ذات الجوهر والحيز ولصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به ، وهكذا يتسلسل ويؤدى الى أن لايوجد عرض واحد ما لم توجد أعراض لانهاية لها فلنبحث عن السبب الذى لأجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصين زائدا على ذات المختص دون الآخر فبذلك يتبين الغلط في توهم الانتقال .

وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواه ، فاذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته ، وانما فرضنا الكلام فى الطول لتفهيم المقصود ، فانه وان لم يكن عرضا ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام فى جهة واحدة ، ولكنه مقرب لغرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل البيان الى الأعراض وهذا التحقيق والتحديد وان لم يكن لائقا بهذا الايجاز ولكن افتقر اليه لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف .

فقد فرغنا من اثبات أحد الأصلين وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث ، فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنتقلين مع أن الاطناب ليس فى مقابلة خصم معتقد اذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم .

فان قيل : فقد بقى الأصل الثانى وهو قولكم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه ؟ .

قلنا : لأن العالم لو كان قديما مع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها . وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال ، لأنه يفضى الى المحال وما يفضى الى المحال فهو محال .

ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاثة محالات

الأول : أن ذلك لو ثبت لكان انقضى ما لا نهاية له . ووقع الفراغ منه وانتهى . ولا فرق بين قولنا : انقضى وبين قولنا : تناهى . فيلزم أن يقال : قد تناهى ما لا يتناهى . ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى ، وأن ينتهى وينقضى ما لا يتناهى .

الثانى : أن دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهى اما شفع واما وتر واما لاشفع ولا وتر واما شفع ووتر معا . وهذه الأقسام الأربعة محال ، فالمفضى اليه محال . اذ يستحيل عدد لاشفع ولا وتر . أو شفع ووتر . فان الشفع هو الذى ينقسم متساويين كالعشرة مثلا ، والوتر هو الذى لاينقسم الى متساويين كالتسعة وكل عدد مركب من آحاد ، اما أن ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم بمتساويين ، واما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام ، أو ينفك عنهما جميعا فهو محال .

وباطل أن يكون شفعا ، لأن الشفع انما لا يكون وترا ، لأنه يعوزه واحد ، فاذا انضاف اليه واحد صار وترا ، فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحد ، ومحال أن يكون وترا ، لأن الوتر يصير شفعا بواحد فيبقى وترا ، لأنه يعوزه ذلك الواحد فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحد .

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهى ثم ان أحدهما أقل من الآخر ، ومحال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى ، لأن الأقل هو الذى يعوزه شىء لو أضيف اليه لصار متساويا ، وما لا يتناهى كيف يعوزه شىء ، وبيانه : أن زحل عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس فى كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور فى ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة ، والواحد من الثلاثين ثلث عشر ، ثم دورات زحل لانهاية لها ، وهى أقل من دورات الشمس . اذ يعلم ضرورة أن ثلث الشىء أقل من الشىء ، والقمر يدور فى السنة اثنتى عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس نصف سدس دورات القمر ، وكل واحد لانهاية له ، وبعضه أقل من بعض . فذلك من المحال البين .

فان قيل : مقدورات البارى ــ تعالى ــ عندكم لانهاية لها ، وكذا معلوماته ، والمعلومات أكثر من المقدورات اذ ذات القديم ــ تعالى ــ وصفاته معلومة له ، وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شىء من ذلك مقدورا .

قلنا : نحن اذا قلنا لانهاية لمقدوراته لم نرد به ما نريد بقولنا لانهاية لمعلوماته ، بل نريد به أن لله ــ تعالى ــ صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها الايجاد ، وهذا التأتى لاينعدم قط . وليس تحت قولنا هذا التأتى لا ينعدم اثبات أشياء فضلا من أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية ، وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر فى المعانى من الألفاظ ، فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف فى اللغة . فيظن أن المراد بهما واحد ، هيهات لا مناسبة بينهما البتة . ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها أيضا سر يخالف السابق منه الى الفهم . اذ السابق منه الى الفهم اثبات أشياء تسمى معلومات لانهاية لها وهو محال . بل الأشياء هى الموجودات وهى متناهية . ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا .

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات ، فالنظر فى الطرف الثانى وهو المعلومات ، مستغنى عنه فى دفع الالزام .

فقد باتت صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة فى التمهيد الرابع من الكتاب ، وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذى ذكرناه وهو قولنا : ان العالم حادث . وكل حادث فله سبب . فالعالم له سبب .

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج . ولكن بعد

لم يظهر لنا الا وجـود السبب ٠

فأما كونه حادثا أو قديما ٠ وصفا له ، فلم يظهر بعـد فلنشـتغل بـه ٠

شرح الدعوى الأولى

وقد تضمنت اثبات وجــوده ـ تعالى ـ

في هذا القطب والأقطاب الآتية الى آخر الكتاب ، يبحث الامام عن مسائل علم التوحيد الرئيسية بأقسامها الثلاثـــــة (الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات) .

وفي هذا القطب يتناول الامام الغزالي ، اقامة الدليـــل المثبت لوجود الله ـ تعالى ـ ، كما تناول الحديث عـــــن الصفات السلبية ، وما يتعلق بها ، والتي يتنزه الله ـ تعالى ـ عنها ، وقد قسم حديثه هذا الى عشر دعاوى .

تناول في الدعوى الأولى : الحديث عن وجود اللـــــه ـ تعالى ـ ، وانما قدم الحديث على اثبات الوجــــود لأن الحديث عن غيره من بقية الصفات فـــرع عن اثبات وجوده ـ تعالى ـ ، والأصل مقدم على الفرع ، لذلك كان البحث في وجــوده ـ تعالى ـ أول البحوث الالهيـــة .

وقبل أن نتناول الدليل على وجود الله بالشرح ، ينبغي علينا أن نلم بمعاني بعض الألفاظ المستخدمة في هذه الدعوى ، حتى يتيسر لنا فهم الدليل الذي ساقه الامام الغزالي ، وهـــذه المصطلحات هي :

الوجـــــود :

الوجود : هو التحقق والثبوت

والموجودات : هى الذوات المتحققة والثابتة ، والموجودات نـــــوعان :

موجود متحيز　　　موجود غير متحيز

أ ـ فالموجود المتحيز :

هو الجرم الذى يشغل قدرا من الفراغ بحيث يمتنــــع أن يحل غيره حيث حل ويشمل نـوعان :

١ ـ الجوهر الفرد : هو الجرم الذى يبلغ من دقتـــه درجه لا يقبل الانقسام كجزء الذرة .

٢ ـ الجســـم : هو الجرم الذى يقبل الانقســام ، أو هو الجرم المؤلف من جوهرين فأكثر .

ب ـ الموجود غير المتحيز :

وهو الذى لا يشغل قدرا من الفراغ وهو نوعان أيضا :

١ ـ العـــــرض : هو الوصف الموجود ولا يقـــوم بنفسه وانما يكون وجوده تابعا لوجود الجسم الـذى يحله ويقوم به ، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

فهذه الأعراض غير متحيزة بذاتها وانما هى تابعـــه
فى هذا التحيز للجسم .

٢ ـ الذات الالهية : هو الموجود الذى ليس بجســـم
ولا بجوهر متحيز ولا عرض ، ولا يحتاج فى وجودة الـــى
غيره ، بل ان جميع الموجودات محتاجة اليه فـــى
وجودها ، لأنها موجودة به وبقدرته .

تلك أقسام الوجود والموجودات ، والعالم (بفتح الـــلام) معناه كل ماسوى الذات الالهية ، فيشمل الأقسام الثلاثـــة الأولى من التقسيم المتقدم وهى (الجوهر ، والجسم ، والعرض) .

ثبوت الأجسام والأعراض

الأجسام والأعراض هى مكونات العالم ، وثبوتها معلـــوم بالمشاهدة ، لأن الأجسام موجودات مادية تدرك بالحـــواس ، أما الأعراض فوجودها ضرورى ، ولا عبرة بمن ينكر وجودهـــا ، رافعا صوته مطالبا بالدليل عليها .

اذ يقال لهذا المنكر : ان انكارك هذا عرض مـــن الأعراض ، لأنك كنت موجودا بجسمك قبل حدوث انكارك ، ثـــم حدث هذا الانكار وهو كلام ، والكلام عرض غير الجسم ، فانكارك لوجود الأعراض أقوى دليل على اثباتها .

مما تقدم تبين لك أن الجسم غير العرض ، وكلاهما موجودان ، ووجودهما مدرك بالمشاهدة .

أما وجود الله — سبحانه وتعالى — فلكونه — تعالى — ليس جسما ولا جوهر متحيزا ، ولا عرضا غير متحيز ،فلا يدرك وجوده — تعالى — بالحس ، ونحن ندعى وجوده ونستدل على ذلك بالدليل العقلى .

اثبات وجود الله — تعالى —

الدليل على وجود الله — تعالى — ، الذى أخذ به معظم المتكلمين وأورده الامام الغزالى هو :

العالم حادث . كل حادث له سبب . فالعالم له سبب .

فهذا دليل تضمن ثلاثة علوم ، أصلان والثالث نتيجة أو فرع تفرع عن الأصلين السابقين .

والنتيجة كما علمنا لاتلزم الخصم الا اذا سلم بصحة الأصلين واذا تأملنا مقدمتى الدليل ، أدركنا أن المقدمة الصغرى (العالم حادث) قضية نظرية تحتاج الى دليل ، ولطول الحديث عنها ، سنتحدث عن المقدمة الكبرى فى الدليل أولا ، ثم نعود اليها .

أما المقدمة الكبرى (كل حادث له سبب) فهى مقدمة

أولية ، وضرورية فى العقل ، لأن المعدوم المستمر العـــدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم ، ومن هنا يجب الاقرار بهـــا دون الحاجة الى دليل .

أما اذا أنكرها الخصم ، فانكاره ربما يرجع الى عـــدم معرفته المراد بلفظ (حادث) والمراد بلفظ (سبب) ، فـــاذا عرف ذلك ، حكم بالتلازم بينهما ، وصدق عقله بالضـــرورة أن (كل حادث له سبب) لذلك نقول :

الحادث : هو الموجود الذى وجد بعد العدم .

هذا الموجود قبل أن يوجد ، فوجوده اما أن يكـــون واجبا ، أو مستحيلا ، أو ممكنا .

ـ لا يصح أن يكون وجوده واجبا ... والا لما كـــان معدوما قبل الوجود ، لأن الواجب لا يقبل العدم .

ـ كما لا يصح أن يكون وجوده مستحيلا ... لأن المستحيل لا يقبل الوجود مطلقا ، وهذا قد وجد .

واذا بطل القسمان ، ثبت أن وجوده ممكن ، والممكـــن هو الذى يستوى فيه الطرفان (الوجود والعدم) فلا نعنـــى بالممكن الا ما يجوز أن يوجد ، ويجوز ألا يوجد .

فاذا وجد ، كان وجوده لتحقق أمر من الأمور رجح جانب وجوده على استمرار عدمه ، ذلك المرجح هو ما نريده ونسميه سببا . وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ لكونه السبب الكافى لجميع الممكنات التى خلقها بقدرته .

واذا حصل فى العقل المعنى المراد (بالحادث والسبب) كان العقل مضطرا الى التصديق بأن كل حادث له سبب.

هذا بيان اثبات صحة المقدمة الكبرى من الدليل ، وكما تبين لك أنه شرح وتوضيح للفظى الحادث والسبب ، وليس دليلا على صحتها لأنها مقدمة أولية كما ذكرنا .

الاستدلال على المقدمة الصغرى من الدليل :

قلنا ان المقدمة الصغرى (العالم حادث) مقدمة نظرية تحتاج الى دليل ، ودليلها هو أن نقول :

العالم لا يخلو عن الحوادث . وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فينتج (العالم حادث) .

وقبل الدخول فى شرح هذا الدليل نذكركم بأن المراد بالعالم هنا هو الأجسام والجواهر فقط ، اذ لايصح أن يقال : ان الأعراض لا تخلو عن الحوادث ، لأنها هى الحوادث التى لا يخلو الجسم عنها .

أما المقدمة الصغرى فى هذا الدليل (كل الأجسام لا تخلو عن الحوادث) مقدمة ضرورية ، لاتحتاج الى دليل ، وانما تحتاج الى بيان وتوضيح فنقول :

الأجسام لاتخلو عن الحوادث لأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما موجودان وحادثان .. ولايشك عاقل فى وجودهما وحدوثهما بدليل :

١ ـ أن كل انسان عاقل لا يستريب فى وجود ما يعرض له ويحل به من الآلام والأحزان ، والجوع والعطش كما يشهد فى نفسه طولا وعرضا وعلما وجهلا . وغيرها من المتغيرات التى تعترى الجسم ، وكلها حصلت بعد أن لم تكن وتزول بعد أن كانت فهى حادثة .

كما أنه لو نظر للموجودات من حوله لا يشك فى وجود ما يعرض لهذه الموجودات من المتغيرات وتبدل الأحوال ، وما يطرأ عليها من الحركات والسكنات ، ولا فى حدوث شئ من ذلك .

واذا كان ذلك الأمر محسوسا ومشاهدا ، فيجب ألا نشغل أنفسنا بالرد على من ينكر وجود الحركة والسكون ، أو ينكر حدوثهما ، لأن منكرهما ما هو الا مكابر أو معاند .

٢ ـ ان القائلين بقدم العالم هم الفلاسفة ، ومع اعتقادهم قدم

العالم ، فانهم يثبتون وجود الأعراض (الحركة والسكون) وحدوثها .

فالعالم عندهم ينقسم الى سماوى وأرضى ، أما العالم السماوى ، فالكواكب تتحرك فيه حركة دائرية دائمة ، أحاد هذه الحركات عندهم حادثة ، بمعنى أن كل حركة تكون فى وقت معين فهى فى ذلك الوقت حادثة ، ولكن جملة حركات تلك الكواكب ومجموعها متصل لا نهاية له أزلا وأبدا .

وأما العالم الأرضى : فهو مكون عندهم من العناصر الأربعة الأولية (الماء ـ الهواء ـ النار ـ التراب) .

هذه العناصر الأربعة مشتركة فيما بينها فى مادة أولية ، حاملة لصورها وأعراضها المختلفة .

المادة الأولية قديمة عندهم ، أما ما يقوم بتلك المادة من الصور والأعراض المتعاقبة عليها فهى حادثة ، فمثلا انقلاب الماء بالحرارة هواءا ، وتحول الهواء بالحرارة نارا ، وكذلك بقية العناصر تمتزج امتزاجات حادثة فتكون المعادن والنباتات والحيوانات ، فالانقلاب والتحول والامتزاج ، كلها أعراض حادثة عندهم مع قولهم بقدم العالم السماوى والأرضى .

وهذا دليل آخر على وجود الأعراض وحدوثها .

٣ ـ الأجسام لاتخلو من الحركة أو السكون ، وهما حادثان ، أما حدوث الحركة فمعلوم بمشاهدة الأجسام التى تحركت بعد سكونها ، وكذلك حدوث السكون لأنه ظاهر فى الأجسام التى سكنت بعد أن كانت متحركة .

فوجود الحركة يعدم السكون ، ووجود السكون يعدم الحركة ، فدل ذلك على أنهما حادثان وليسا قديمين ، لأن القديم لا ينعدم .

٤ ـ أن الحركة والسكون زائدان على الجسم بدليل : أننا اذا رأينا جسما متحركا ، وأخبرنا عنه بقولنا : هذا الجسم متحرك ، فقد أثبتنا بهذا الاخبار وجود شيئين ، هما : وجود الجسم ، ووجود شئ زائد على الجسم وهو الحركة بدليل : أن هذا الجسم اذا سكن وأخبرنا عنه بقولنا : (هذا الجسم ليس بمتحرك) فقد نفينا الحركة عن الجسم مع بقاء الجسم موجودا .

فلو كان المفهوم من الحركة عين المفهوم من الجسم لكان نفى الحركة نفيا للجسم أيضا ، وليس الأمر كذلك .

فالحركة موجودة ، ووجودها زائد على الجسم أيضا وما قلناه فى اثبات وجود الحركة وزيادتها يمكن أن يقال فى اثبات وجود السكون وزيادته على الجسم .

من الأدلة الأربعة السابقة اتضح لنا : ثلاثة أحكام متعلقة بالاعراض وهى :

١ ـ أن الأعراض موجوده .

٢ ـ أنها حادثه .

٣ ـ أن وجودها زائد على وجود الأجسام .

وكل هذه الأمور بديهية وواضحة ، وتكلف الاستدلال عليها لا يزيدها وضوحا ، بل على العكس ربما أدى الى غموضها .

اعتراضات الخصم على القول بحدوث الأعراض

قد ورد على القول بحدوث الأعراض اعتراضات هما :

الاعتراض الأول :

أثبتم أن العدم يسبق وجود الأعراض ، ويلحق هذا الوجود ، ومن هنا ذهبتم الى القول بحدوثها .

ونحن لا نسلم حدوث الأعراض ، فربما كانت الأعراض كامنة فى الأجسام ثم ظهرت ، ومعنى هذا أنها ليست حادثة وعارضة للأجسام ، وانما هى كامنة فيها فتكون قديمة بقدمها .

الرد على الاعتراض :

ان القول بكمون الأعراض وظهورها قول باطل فى نفسه وان لم يتسع المجال هنا لاثبات بطلانه .

غاية ما فى الأمر ، أن قولكم بكمون الاعراض وظهورها لا يبطل القول بحدوثها ، والدليل على ذلك أن الجسم لاينفك عن كمون الحركة أو ظهورها ، وظهور الحركة بعد كمونها ، وكمونها بعد ظهورها أمران حادثان ، لأن الكمون لو كان قديما لما عدم بالظهور ، فدل ذلك على ما اثبتناه سابقا من أن الاجسام لا تخلو من الحوادث .

الاعتراض الثانى :

ان الاعراض قديمة وليست حادثة لانها لا تنعدم ثم توجد كما تقولون ، بل تنتقل من جسم الى جسم آخر فى أوضاع مختلفة باختلاف الأجسام ، فالحركة مثلا قديمة لأنها انتقلت الى هذا الجسم من جسم أخر فلم تسبق بالعدم فتكون قديمة بقدم الأجسام ، وقياسا على قدم الحركة فالاعراض لكونها فى حالة تنقل دائم من الأجسام واليها فلا تكون حادثة بعد عدم ، بل هى قديمة .

الرد على الاعتراض الثاني :

قبل أن نتعرض لابطال هذا الاعتراض ، نوضح الفرق بين احتياج الجوهر أو الجسم الى الحيز ، وبين احتياج العرض الى المحل ، لأن القائلين بجواز انتقال الأعراض من محل الى أخر ، جوزوا ذلك قياسا على جواز انتقال الجسم من حيز الى أخر ، بمعنى أنهم شاهدوا انتقال الجسم من حيز الى أخر ، فجوزوا ذلك في العرض ، وهذا قياس مع الفارق لأن فيه قلبا للحقائق ، ولبيان الفرق نقول :

ان كل جوهر أو جسم يحتاج الى حيز من الفراغ يشغله ويقوم به ، واختصاص الجسم بالحيز أمر زائد عن ذات الجسم بدليل أننا نثبت وجود الجسم بواسطة الحس أولا ، ثم نبحث عن الحيز الذى شغله أو حل فيه ، ونستدل على وجوده بالدليل العقلى .

فلزوم الحيز للجسم لزوم عرضي أى لا يلزم من عدمه عدم الجسم ، ومن هنا صح انتقال الجسم من حيز الى حيز آخر مع بقاء الجسم كما هو . فمثلا اختصاص زيد بحيز معين ، اذا انتقل زيد من هذا الحيز المعين الى حيز آخر ، فزيد موجود لم ينعدم بانعدام الحيز المعين .

أما العرض : فان شارك الجسم فى حاجته الى محل يقوم به ، الا أن لزوم المحل للعرض ليس زائدا عن ذات العرض بل هو العرض نفسه .

ولزوم المحل للعرض لزوم ذاتى بمعنى أن العرض لا يتصور وجوده فى الذهن أو فى الخارج بدون محله ، كما يلزم من عدم المحل عدم العرض . فمثلا : طول زيد باعتباره عرضا فيه لا يعقل هذا الطول فى نفسه دون زيد ، بل نعقل زيدا الطويل فطول زيدا يعلم تبعا لوجوده ، حتى لو انعدم زيد انعدم الطول ، ومن هنا لا يصح انتقال العرض من محل الى آخر للتلازم الذاتى بين المحل وعرضه ، بخلاف الأجسام فان التلازم بينها وبين أحيازها تلازم عرضى ولذا صح انتقال الأجسام من حيز الى اخر .

مما تقدم اتضح لنا أن قولنا : كل الأجسام لاتخلو عن الحوادث أصبح واضحا بيّنا ، حيث لايسع الخصم انكار هذا الأصل .

واعلم أن ما ذكرناه ليس دليلا على صحة هذه المقدمة ، بل هو بيان لها وتوضيح ، لأنها مقدمة ضرورية كما قلنا .

الاستدلال على المقدمة الكبرى

اذا رجعنا الى الأصل الثانى والذى استخدمناه مقدمة كبرى فى هذا الدليل ، والقائل : (كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) نقول :

ان هذا الأصل ليس بدهيا ، ولكنه نظرى ، ولذا ينكره الخصم ولا يسلم به ويقول :

امنع هذا الأصل اذ لا مانع عندى أن يكون العالم لا يخلو من الحوادث ومع ذلك يكون قديما .

والامام الغزالى لم يتعرض لاثبات دعوانا — وهى تلك المقدمة — باقامة الدليل ، بل حاول اثبات صحتها عن طريق ابطال دعوى الخصم ، مبينا أن دعواه تفضى الى المحال ، وما يفضى الى المحال محال متبعا فى استدلاله المنهج الثالث من المناهج التى ذكرها فى التمهيد الرابع فقال :

— لو كان ما لا يخلو عن الحوادث قديما لثبت وقوع مالا يتناهى من الحوادث ولكانت دورات الفلك غير متناهية الأعداد لكن التالى باطل ..
فبطل ما أدى اليه من القول بالقدم وثبت نقيضه وهو أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

أما الملازمة فظاهرة : لأن الأجسام مادامت قديمة لا أول لها كما تقول ، وهى دائما مشتملة على حوادث لا نهاية لها للزم وقوع ما لا نهاية له من الحوادث ، وكذلك كانت دورات الفلك غير متناهية ٠

أما بطلان التالى : فلأن القول بوجود حوادث لا نهاية لها ، وكون دورات الفلك غير متناهية يفضى الى المحال ، وكل ما يفضى الى المحال فهو محال ٠

والدليل على ذلك هو :

أولا : لو كانت هناك حوادث لا نهاية لها لأدى بنا ذلك الى التناقض وهو : ان ما لا نهاية له قد انتهى وانقضى ـ وبيانه :

ـ أن الحادث الذى يحدث الآن لا يقع الا بعد وقوع الحوادث السابقة عليه ، فاذا كانت هذه الحوادث لا نهاية لها ، يكون قد انقضى وتناهى ما لا نهاية له من الحوادث ، وذلك باطل لما فيه من الجمع بين النقيضين : وهو التناهى وعدمه ، فبطل ماأدى اليه وهو القول بوجود حوادث لا نهاية لها ٠

ثانيا : لو كانت دورات الفلك غير متناهية ، وهى عدد من

الأعداد ، فلا يمكن وصف هذه الدورات بأنها شفع أو وتر ، اذ القسمة العقلية للعدد لا تخرج عن احتمالات أربعة وهى :

اما أن يكون العدد شفعا أو وترا ، أو شفعا ووترا فى آن واحد ، أو لا شفعا ولا وترا .

ـ لا يصح أن تكون : شفعا ووترا معا ، كما لا يصح أن تكون لاشفعا ولا وترا ، لأن الشفع هو الذى يقبل الانقسام الى متساويين ، والوتر هو الذى لا يقبل هذا الانقسام ، ووصف العدد بالشفع والوتر معا يؤدى الى اجتماع النقيضين ووصفه بعدم الشفعية وعدم الوترية معا يؤدى الى ارتفاع النقيضين وكلاهما محال .

ـ ومتى كانت دورات الفلك غير متناهية ، فلا يمكن أن تكون شفعا ، كما لايمكن أن تكون وترا ـ وهو الاحتمال الأول ـ لأن دوراتها لا حصر لها ، فكلما دارت مرتين احتاجت الى مرة ثالثة لتكون وترا ، ثم احتاجت الى دورة أخرى لتكون شفعا ، فيكون ما لا يتناهى من الاعداد محتاجا الى عدد آخر يكمله ، وذلك محال .

— لأن ما لا يتناهى لا يحتاج لعدد آخر ، واحتياجه لهذا العدد يدل على أنه متناهى ٠

— كما أنه لا يمكن وصف دوراتها بالشفع ولا الوتر ، وكونها لا شفعا ولا وترا باطل اذ لا يخلو العدد عن واحد منهما ٠ فبطل ما أدى اليه ، وهو عدم تناهى دورات الفلك وثبت أنها متناهية ٠

ثالثا : لو كانت دورات الافلاك غير متناهية ، لكان هناك عددان كل منهما غير متناهى ، ومع ذلك أحدهما أقل من الاخر ٠

فزحل — فى رأى الفلاسفة — يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، والشمس تدور كل سنة دورة واحدة ، فتكون عدد دورات زحل أقل من عدد دورات الشمس ، وعدد دورات الشمس اكثر من عدد دورات القمر ، والفرض أن دوراتهما لا تتناهى فى العدد ، فكيف توصف أحدهما بالأقلية والأخرى بالأكثرية مع عدم التناهى ، لأن ضبط الأقلية والأكثرية لا يمكن الا اذا حصرنا العددين ، ولا يمكن حصر العددين الا اذا كانا متناهيين ٠

فعدم التناهي يؤدي الى أن تكون دورات زحل تتساوى مع دورات الشمس ، وذلك محال ، فما أدى اليه من عدم تناهي الدورات محال ، وثبت نقيضه وهو : أن دورات الفلك متناهية .

اعتراض على بطلان هذه المحالات

أثبتم أن وجود حوادث لا نهاية لها محال ، لأنه يؤدي الى مساواة الأصغر عددا بالأكبر ، ومساواة الأصغر بالأكبر محال .

كيف ذلك وأنتم تقولون : ان مقدورات الله لا تتناهى ومعلومات الله لا تتناهى ، مع قولكم ان معلومات الله أكثر من مقدورات الله ، ومقدورات الله أقل من معلوماته ـ تعالى ـ وكانت المقدورات أقل لانها لا تتعلق الا بالممكنات ، ومعلوماته اكثر لأنها تتعلق بالممكن وبالواجب والمستحيل وحتى بالممكن الموجود ايضا .

فقد أثبتم عددين غير متناهين وحكمتم على احدهما بأنه اقل من الآخر .

الرد على الاعتراض :

دفع هذا الاعتراض يتمثل فى الكشف عن معنى (مقدورات الله لا تتناهى) فنقـول :

اننا عندما نقول : ان مقدورات الله لا تتناهى ، فـلا نعنى بذلك وجود أشياء مقدورة وموجودة توصف بعدم التناهـى يمكن ان تقاس على غيرها قلة أو كثرة ، لأن كل ما أوجدتـه القدرة متناه ، بل نعنى به : أن لله صفة تسمى القدرة يتاتى بها ايجاد كل ممكن أو اعدامه ، وتأتى الايجاد لا ينعدم اذ لا نهاية له ، حيث ان خلق الحوادث متجدد أبدا ، ولا يتصور حادث من الحوادث تعجز عن ايجاده القدرة . وكذا الحـال بالنسبة لمعلومات اللـه .

ومادام قد اتضح المعنى فقد اندفع هذا الاشكال بنفى وجـود عددين غير متناهيين .

ومما قدمناه يثبت بطلان وقوع ما يتناهى من الحـوادث واذا بطل ذلك ، ثبت أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، والعالم لايخلو من الحوادث فيكون حادثا .

وبتمام البرهان على صحة هذه المقدمة ، يصبح الدليـل على وجود الله دليلا تاما .

الدعوى الثانية

يقول الامام الغزالى :

تدعى أن السبب الذى اثبتناه لوجود العالم قديم ، فانه لو كان حادثا لافتقر الى سبب آخر ، وكذلك السبب الآخر ، ويتسلسل اما الى غير نهاية . وهو محال .

واما أن ينتهى الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذى نطلبه ونسميه صانع العالم ، ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعنى بقولنا : قديم الا أن وجوده مسبوق بعدم ، فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفى عدم سابق .

فلا تظن أن القديم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية .

شرح الدعوى الثانيـــة

صانع العالم قديـــم

انتهينا من الدعوى الأولى الى : ان للعالم سببا هـــو الله ـ سبحانه وتعالى ـ أخرجه من العدم الى الوجود ، ولـم يبين الامام الغزالى : هل سبب العالم قديم أم حادث • وفـى هذه الدعوى يثبت أن صانع العالم قديم •

فما معنى قدم الله ـ تعالى ـ وما الدليل على قدمه؟

معنى قدم الله ـ تعالـــى ـ

ليس معنى وصفنا لله ـ تعالى ـ بالقدم : اثبـــات صفة موجودة زائدة على ذاته ـ تعالى ـ تسمى صفة القدم •

بل معنى قدمه ـ تعالى ـ : (أن وجوده غيـــــر مسبوق بالعدم) أى أنه لا أول لوجوده ، والقدم بهذا المعنى لا يطلق الا على الله ـ سبحانه وتعالى ـ •

الدليل على وجوب القدم له ـ تعالى ـ

اعتمد الغزالى فى اثبات القدم لله ـ تعالى ـ علـــى

منهج السبر والتقسيم ، حيث أثبت قدمه ـ تعالى ـ بطريق ابطال نقيض القدم وهو الحدوث فقال :

لو لم يكن الله ـ تعالى ـ قديما لكان حادثا (حيث لا واسطة بينهما فى حق كل موجود) •

ولو كان حادثا لا حتاج الى سبب ومحدث آخر . (شأنه فى ذلك شأن كل حادث) •

ذلك السبب اما أن يكون قديما أو حادثا ، فان كان قديما فقد ثبت المطلوب ، وان كان حادثا احتاج الى محدث ، والمحدث الى محدث آخر وهكذا •

فاما أن ننتهى الى سبب ومحدث قديم ، وأما أن تتسلسل الأسباب الى مالانهاية ، والتسلسل باطل • لأنه يؤدى الى حوادث لا أول لها •

واذا بطل التسلسل لزم الانتهاء الى سبب قديم ضرورة ، ذلك السبب هو ما نسميه بصانع العالم وهو : الله ـ سبحانه وتعالى ـ •

دليل بطلان التسلسل

استدل علماء الكلام على ابطال التسلسل بعده أدلة

أهمها وأشهرها ما يسمى ببرهان القطع والتطبيق ،وحاصله كما قرره (سعد الدين التفتازاني) أن نقول :

(لو وجدت حوادث لا أول لها لأمكن أن نفرض سلسلة من الطوفان الى الأزل ، ومن الآن سلسلة أخرى كذلك ، فاذا فرضنا ذلك ، وطبقنا بينهما ، وصرنا نأخذ حركة من احداهما ، ونقابل بها حركة من السلسلة الأخرى وهكذا مستمرين ونازلين الى الأزل ، فلا يخلو حال هذه الطوفانية من أمرين :

ـ فاما أن لا تفرغ ولاتقف على حد ، بل كلما نأخذة واحدة من الآنية نجد في مقابلها واحدة من الطوفانية ،وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة الزائد للناقص وهو محال ، واذا بطل اللازم وهو مساواة الزائد للناقص بطل الملزوم وهو وجود حوادث لا أول لها .

ـ واما أن تفرغ الطوفانية ، وتقف عند حد بأن اتفق اننا اخذنا واحدة من الآنية فلم نجد في مقابلتها واحدة من الطوفانية فنقول :

ان الآنية قد زادت على الطوفانية التي قد تناهت ،والزيادة انما هي بقدر متناه ، والزائد بمتناه متناه ، فلزم من هذا ان مالا اول له أول ، وهذا باطل ، فالملزوم وهو وجود حوادث لا أول لها باطل .

اعتــــراض :

قد يقال : وصف الله بالقدم يلزم عنه القول بالتسلســل ، لأن قدمه وصف قديم زائد على ذاتــه ـ تعالى ـ فيحتاج الى قدم زائد عليه ثم ينتقل الكلام الى هذا القدم الآخر ، وهكــذا تتسلسل أوصاف القدم الى غير نهاية .

الجواب على الاعتراض :

القدم هو معنى الذات ، وليس وصفا زائدا على الـذات مثل القدرة وغيرها من صفات المعانى كما تصور المعترض .

فالمقصود بالقدم هو مالا أول لوجوده ، ويدل ذلــــك على اثبات موجود ونفى عدم سابق ، فلا يكون القدم معنــــى زائد على الذات حتى يلزم عن القول به التسلسل .

والله أعلـــم

الدعوى الثالثة

يقول الامام الغزالى :

ندعى أن صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل ، فهو باق لا يزال لأن ماثبت قدمه استحال عدمه .

وانما قلنا ذلك ، لأنه لو انعدم لافتقر عدمه الى سبب ، فانه طارئ بعد استمرار الوجود فى القديم ، وقد ذكرنا أن كل طارئ فلا بد له من سبب من حيث أنه طارئ لا من حيث أنه موجود .

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود ، وذلك المرجح اما فاعل يعدم بالقدرة . أو ضد أو انقطاع شرط من شروط الوجود ، ومحال أن يحال على القدرة . اذا لوجود شئ ثابت يجوز أن يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئا . والعدم ليس بشئ . فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة . فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئا ؟ فان قيل : نعم كان محالا . لأن النفى ليس بشئ

وان قال المعتزلى : ان المعدوم شئ وذات . فليس ذلك الذات من أثر القدرة . فلا يتصور أن يقول : الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها أزلية . وان حافعله نفى وجود الذات . ونفى وجود الذات ليس شيئا . فاذا ما فعل شيئا ، واذا صدق قولنا : ما فعل شيئا صدق قولنا : أنه لم يستعمل القدرة فى أمر البتة . فبقى كما كان ولم يفعل

شيئا . وباطل أن يقال : انه يعدمه ضده ، لأن الضد إن فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم ، وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم .

ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه في القديم ولم يعدمه ، وقد أعدمه الآن . وباطل أن يقال : انعدم لانعدام شرط وجوده ، فان الشرط ان كان حادثا استحال أن يكون وجوده القديم مشروطا بحادث ، وان كان قديما ، فالكلام في استحالة عدم الشرط ، كالكلام في استحالة عدم المشروط ، فلا يتصور عدمه .

فان قيل : فيم اذا تفنى عندكم الجواهر والأعراض .
قلنا : أما الأعراض فبأنفسها ، وتعنى بقولنا بأنفسها ، ان ذواتها لا يتصور لها بقاء . ويفهم المذهب فيه ، بأن يفرض في الحركة ، فان الأكوان المتعاقبة في أحيان متواصلة لا توصف بأنها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام ، فانها ان فرض بقاؤها كانت سكونا لا حركة ، ولا تعقل ذات الحركة مالم يعقل معها العدم عقيب الوجود ، وهذا يفهم في الحركة بغير برهان .

أما الألوان وسائر الأعراض ، انما نفهم بما ذكرناه من أنه لو بقي لا ستحال عدمه بالقدرة وبالضد ، كما سبق في القديم . ومثل هذا العدم محال في حق الله — تعالى — .

فانا بينا قدمه أولا . واستمرار وجوده فيما لم يزل ، فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة فناؤه عقيبه ، كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة أن تفنى عقيب الوجود .

أما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة
السكون ، فينقطع شرط وجودها ، فلا يعقل بقاؤها .

شرح الدعوى الثالثة
بقاء الله — تعالى —

ثبت لنا من الدعوتين السابقتين أن للعالم سببا أخرجه من العدم الى الوجود ، وأن سبب العالم قديم .

وفى هذه الدعوى ، يحاول الامام الغزالى أن يثبت أن سبب العالم باق ، ولا يطرأ عليه العدم .

فما المقصود بالبقاء الذى يتصف به المولى ؟ وما الدليل العقلى المثبت لبقائه — تعالى — ؟

معنى البقاء

عندما نقول : ان الله — تعالى — باق يتصف بصفة البقاء وجوبا ، لا نقصد به أن لله صفة وجودية زائدة على ذاته ، وقائمة به ، بل نقصد بذلك استمرار الوجود أى : أن وجوده — تعالى — لا يلحقه العدم ، أو انه : لا آخر لوجوده .

الدليل على بقاء الله — تعالى —

الدليل المشهور بين المتكلمين على بقاء الله — تعالى —

والذى اعتمده الغزالى هو :

الله ـ سبحانه وتعالى ـ قديم ، وكل قديم يستحيل عليه العدم ويجب له البقاء . ينتج الله ـ سبحانه وتعالى ـ يستحيل عليه العدم ، ويجب له البقاء .

هذا دليل مركب من مقدمتين ونتيجة ، أما المقدمة الصغرى : (الله ـ سبحانه وتعالى ـ قديم) فقد سبق الاستدلال عليها فى الدعوى السابقة .

وأما المقدمة الكبرى القائلة : (كل قديم يستحيل عليه العدم ويجب له البقاء) فدليلها : أن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، ولبيان ذلك نقول :

ان القديم لو جاز عدمه لكان لعدمه سبب لأمرين :

الأول : أن العدم طارئ على وجود القديم ، فيكون حادثا ، وكل حادث له سبب .

الثانى : أن كل موجود لا بد له من سبب يرجح وجوده على عدمه ، فكذلك المعدوم بعد الوجود المستمر يحتاج الى سبب يرجح عدمه على وجوده .

فالقديم لذلك ، لوجاز عدمه لكان لعدمه سبب ، هذا السبب لا يخرج عن أن يكون واحدا من احتمالات عقلية ثلاثة

هـي :

١ - أن يكون السبب فاعلا يعدم القديم بقدرته أو .

٢ - أن يكون السبب ضدا للقديم أو .

٣ - أن يكون السبب هو انتفاء شرط من شروط وجود القديم .

والسبب بأنواعه الثلاثة محال ، فما أدى اليه من انعدام القديم محال . فثبت نقيضه وهو : بقاء القديم .

بيان احالة الأسباب الثلاثـــة

الأول : يستحيل أن يكون سبب انعدام القديم وجود فاعـــل يعدم القديم بقدرته .

لأن القدرة تقتضي وجود شئ موجود وثابت يظهر أثـر القدرة فيه . فيكون القادر عندما يصدر عنه فعــل يكون قد فعل شيئا . والعدم ليس شيئا موجودا . بل هو نفي محض فلا يصدر عن القدرة .

واذا كان المعتزلة يقولون : ان المعدوم شئ وذات . فـــلا يتعارض قولهم مع ما أثبتناه هنا : لأن ذات القديم أزلية الوجود . وحينئذ يكون أثر القدرة منحصرا في نفي وجود هذه الذات القديمة . والنفي سلـــب وليس شيئا باتفاق حتى عند المعتزلة . فلا يصـــح

أن يكون هذا النفى أثر لقدرة الفاعل .

الثانى : يستحيل أن يكون انعدام القديم بسبب وجود ضد للقديم لأن هذا الضد اما أن يكون قديما أو حادثا .
- وكون الضد قديما محال : لاستحالة اجتماع الضدين ثم كيف يتصور أن يكون للقديم - تعالى - ضد قديم يكون معه فى الأزل ، ولم يعدمه من قبل ، ثم يعدمه الآن ، ماذلك الا أن الضد للقديم ان كان قديما محال .
- وكون الضد حادثا أشد استحالة ، لأنه فى هذه الحالة يكون مخلوقا للقديم - تعالى - فلا يقوى على اعدامه .
واستحالة وجود الضد الحادث للقديم أولى فى العقل من أن تتصور انعدام القديم بضد حادث ، وذلك لأن هذا الضد ان كان حدوثه قبل انعدام القديم ، لزم اجتماع الضدين ، وان كان حدوثه بعد انعدام القديم ، فقد انعدام القديم بلا سبب ، وكلا الأمرين بين الاستحالة .

الثالث : يستحيل أن يكون انعدام القديم بسبب انعدام شرط من شروط وجوده :

لأن شرط وجود القديم ، اما أن يكون حادثا أو قديما .
- يستحيل أن يكون للقديم شرط وجود حادث ، والا لزم وجود القديم بدون شرطه وهو محال . -
- وان كان الشرط قديما ، نقلنا الكلام الى عدم الشرط نفسه ، وبحثنا عن سببه الذى لا يخرج عن واحد من الثلاثة المتقدمة ، وقد تقدم احالتها .

واذا استحالت الاحتمالات الثلاثة التى انحصر جواز عدم القديم فى واحد منها ، استحال تبعا لذلك انعدام القديم - تعالى - ووجب له البقاء .

اعتراض والجواب عنه :

قلنا : ان العدم ليس شيئا ، بل هو نفى محض ، فلا يكون أثرا للقدرة .

فان قيل : كيف تفنى الجواهر والأعراض ، أو فيم يكون اعدامها .

الجواب عنه :

الاعراض تفنى بأنفسها ، لأن طبيعتها لا يتصور لها بقاء ، فحقيقة كل عرض هى أن يوجد ثم ينعدم ، فاذا أراد الله

عدم الأعراض فنهت بنفسها من غير حاجة الى سبب يعدمها .

فالحركة مثلا عرض من الأعراض ، تقتضى طبيعتها الوجود والعدم ، ولا تكون الحركة حركة الا اذا تعاقب عليها الوجود والعدم ، فتفنى الحركة لتأتى بعدها حركة أخرى وهكذا ، حتى لو فرضنا بقاء وجود الحركة لكانت سكونا ، وذلك أمر مدرك بالمشاهدة فلا يحتاج الى برهان .

أما الجواهر والأجسام ، فانها لا تخلو عن الأعراض التى تمد الجواهر بالبقاء ، فعدمها يرجع الى انقطاع شرط وجودها ، وذلك بأن لا يخلق الله فيها الأعراض فتنعدم ولا يعقل بقاؤها .

والله أعلم

الدعوى الرابعة

يقول الامام الغزالى :

تدعى أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز ، لأنه قد ثبت قدمه ، ولو كان متحيزا ، لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه ، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق .

فان قيل : بم تنكرون على من يسميه جوهرا ولا يعتقده متحيزا ، قلنا : العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الألفاظ ، وانما يمنع عنه ، اما لحق اللغة واما لحق الشرع .

أما حق اللغة فذلك اذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان ، فيبحث عنه فان ادعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة ، أى واضع اللغة وضعه له ، فهو كاذب على اللسان . وان زعم أنه استعارة نظرا الى المعنى الذى به شارك المستعار منه ، فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة ، وان لم يصلح ، قيل له : أخطأت على اللغة ، ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة ، والنظر فى ذلك لا يليق بمباحث العقول .

وأما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه ، فهو بحث فقهى يجب طلبه على الفقهاء . اذ لافرق بين البحث عن جواز اطلاق الألفاظ من غير ارادة معنى فاسد ، وبين البحث عن جواز الأفعال وفيه رأيان : أحدهما أن يقال : لا يطلق اسم فى حق الله — تعالى — الا بالاذن ، وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم ، واما أن يقال : لايحرم الا بالنهى ، وهذا لم

يرد فيه نهى فينظر ، فان كان يوهم خطأ . فيجب الاحتراز منه ، لأن ايهام الخطأ فى صفات الله ـ تعالى ـ حرام وان لم يوهم خطأ يحكم بتحريمه ، فكلا الطريقين محتمل . ثم الايهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال ، فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم .

شرح الدعوى الرابعة

صانع العالم ليس بجوهر متحيز

فى هذه الدعوى ينفى الامام الغزالى عن الله ـ تعالى ـ الجوهرية ، والتحيز ، فما المراد بهما ، وما الدليل على ذلك ؟ : نقول :

المراد بالجوهر هنا : هو الجزء الذى لا يتجزأ ولا يقبل الانقسام ، ومنه تتركب الأجسام .

والمراد بالتحيز : هو الجرم الذى يشغل قدرا من الفراغ بحيث لايحل غيره فيه حيث حل .

فالله ـ سبحانه وتعالى ـ ليس جوهرا متحيزا بهذا المعنى ، وتلك دعوى ، ودليلها العقلى أن نقول :

لو كان الله ـ تعالى ـ جوهرا متحيزا ، لما خلا عن الحركة والسكون فى حيزه وهما حادثان .

لكن التالى باطل .

فيبطل ما أدى اليه من كونه جوهرا متحيزا ، وثبت نقيضه

وهو : أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز .

ـ أما دليل الملازمة :

هو أن كل جوهر لا يخلو عن الحركة او السكون ، لأنهما اعراض ، والاعراض من لوازم الجواهر والاجسام ، فلا ينفك الجوهرعنهما ، وقد أثبتنا ذلك فى الإستدلال على وجود الصانع ، وحدوث العالم .

ـ أما بطلان التالى :

فلأن قيام الحركة أو السكون يدلان على حدوث المحل الذى قاما به ، وصانع العالم ثبت قدمه .

ثبت بالدليل اذا أن الله ليس جوهرا متحيزا ، وهنا يبدو سؤال مفاده : هل يجوز اطلاق الجوهر الخالي من الجرمية والتحيز على الله ـ تعالى ـ أم لا ؟ .

ـ نقول فى الاجابة عن ذلك :

ـ ان العقل لا يمنع من اطلاق الألفاظ والأسماء على الله ـ تعالى ـ لأن اطلاقها عليه ـ تعالى ـ من الامور الاصطلاحية ، ولا منازعة فى الاصطلاحات . واذا جوز العقل ذلك ، فلنرجع الى اللغة ، والشرع :

اما اللغة فاطلاق اللفظ فيها على ضربين : حقيقـــــى • أو مجـــازى •

ـ أما من جهة الحقيقة : فلا يمكن أن يقال : ان واضع اللغة وضع أمثال هذه الألفاظ لتدل على الله ـ سبحانه ـ دلالة حقيقية ، ومن ادعى أن لفظ الجوهر اسم لله على الحقيقة ، فقد كذب على اللسان العربى فيما ادعاه ، ومن ثم فلا يصح تسميته ـ تعالى ـ بذلك تسمية حقيقية •

ـ أما اذا قيل ان الاطلاق ، اطلاق مجازى من باب الاستعارة وهذا الاطلاق يقتضى وجود معنى مشترك بين المستعـــــار والمستعار له ، فان صلح للاستعارة لتوافر شروط اطلاقها ، صح اطلاقه على الله ـ تعالى ـ فى اللغة على سبيـــــل المجاز ، وأما اذا لم يصلح كان الاطلاق خطأ لغويـــا ، وهذا فى حقيقته بحث لغوى يرجع فيه الى علماء اللغة •

أما حكم الشرع فى تسمية الله ـ تعالى ـ بالجوهر وغيره من الألفاظ جوازا أو تحريما ، فنرجع فيه للفقهاء لكونه مـــــن المسائل العملية ، اذ لافرق بين البحث عن جواز اطلاق الألفاظ من غير ارادة معنى فاسد ، وبين البحث عن جواز الأعمـــال الأخرى وحرمتها • وللفقهاء فى هذه المسألة رأيان :

الأول : لايجوز اطلاق لفظ الجوهر الخالى عن الجرمية والتحيز -

على الله ـ سبحانه وتعالى ـ وغيره من الألفاظ ، الا اذا ورد بذلك اذن من الشارع بالاطلاق ، ولفظ الجوهر لم يرد به اذن من الشارع ، فيحرم اطلاقه ، وهذا الرأى هو المختار كما قال ناظم جوهرة التوحيد (واختير أن أسماه توقيفية) أى يتوقف اطلاقها عليه ـ على ورود الاذن من الشارع .

الثانى : أنه لا يحرم اطلاق اسم عليه ـ تعالى ـ الا اذا ورد نهى عن اطلاقه عليه ـ تعالى ـ ولفظ الجوهر لم يرد بشأن اطلاقه نهى ، فيجوز اطلاقه عليه ـ تعالى ـ ما لم يوهم خطأ .

ومن هنا يجب أن ننظر فى الاسم المراد اطلاقه عليه ـ تعالى ـ فان كان يوهم خطأ لا يليق بذاته ، فيجب الاحتراز منه ، فيحرم اطلاقه ، لأن ايهام الخطأ فى صفات الله ـ تعالى ـ حرام ، وان لم يوهم خطأ يحكم بعدم تحريم اطلاقه ، وقد علمنا أن الرأى المختار هو الرأى الأول .

ويجب أن تعلم أن ايهام اللفظ للخطأ لا ضابط له ، حيث يختلف الايهام باختلاف اللغات ، وعادات الناس فى الاستعمال ، فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم .
والله اعلم

الدعوى الخامسة

يقول الامام الغزالى :

ندعى أن صانع العالم ليس بجسم ، لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، واذا استحال أن يكون جوهراً، استحال أن يكون جسما . ونحن لا نعنى بالجسم الا هذا . فان سماه جسما ، ولم يرد هذا المعنى ، كانت المضايقة معه بحق اللغة او بحق الشرع ، لا بحق العقل ، فان العقل لا يحكم فى اطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التى هى اصطلاحات .

ولانه لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص ، ويجوز ان يكون أصغر منه او أكبر ، ولا يترجح أحد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجح كما سبق ، فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه ، فيقدره بمقدار مخصوص ، فيكون مصنوعا لا صانعا ، ومخلوقا لا خالقا .

شرح الدعوى الخامسة

صانع العالم ليس بجسم

نفى الجسمية عنه ـ تعالى ـ :

فى هذه الدعوى ينفى الامام الغزالى الجسمية عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ ، فما المراد بالجسم ؟ وما الدليل على أنه ـ تعالى ـ ليس جسما ؟ نقول :

الجسم : هو الجرم الذى تألف من جوهرين فأكثر ، فالله ـ سبحانه وتعالى ـ ليس جسما أى ليس مؤلفا من جوهرين فأكثر .

الدليل على نفى الجسمية عن الله ـ تعالى ـ :

استدل الامام الغزالى على نفى الجسمية عن الله ـ تعالى ـ بما يأتى :

١ ـ لو كان الله ـ تعالى ـ جسما لكان مركبا من جواهر متحيزة ، لكن كونه مركبا من جواهر حادثة باطل ، فبطل ما ادى اليه وهو كونه جسما وثبت نقيضه وهو : انه ـ تعالى ـ ليس بجسم .

دليل الملازمــــة :

أن كل الأجسام مركبة من جواهر متحيزة .

أما بطلان تركبه ـ تعالى ـ من الجواهر ، فلأنه ثبــت انه ليس بجوهر ، فضلا عن ان التركيب يؤدى الـــــى حدوثه ، وقد قام الدليل على قدمه ـ تعالى ـ .

٢ ـ لو كان جسما لكان مختصا بمقدار معين ، وشكل مخصوص يختص بهما دون سائر الاجسام ، فيلزم احتياجه الـــــى مخصص خارج عن ذاته يخصصه بذلك القدر المعين علـــى غيره من الأقدار الأخرى الجائزة .

فلو كان جسما لكان محتاجا الى الغير فيكون مصنوعــــا لا صانعا ، ومخلوقا لا خالقا ، فضلا عن انه يتنافى مــع الغنى المطلق الثابت له ـ تعالى ـ . فبطل كونه جسما وثبت أنه ليس بجسم .

قام الدليل اذا على نفى الجسمية عن الله ـ تعالى ـ لانها تستلزم التركيب والاحتياج ، وكلاهما من دلائل الحدوث ، فهل يجوز ان يطلق احد لفظ (جسم) على الله ـ تعالى ـ مع اعتقاده نفى ما يستلزمه من أمور محالة . ام لا يجوز ذلك ؟ .

والجواب عن ذلك : ما قدمناه • من أن العقل لا دخل له فى اطلاق الأسماء على الله ـ تعالى ـ لأنها أمور اصطلاحية ، فلا دخل للعقل فى الحكم بجواز الاطلاق أوعدمه وانما مرجع ذلك الى اللغة والشرع ، وقد بينا حكمهما فى اطلاق لفظ الجوهر فى الدعوى السابقة ، وما سبق ان قلناه ينطبق تماما على لفظ الجسم •••

والله أعلم ؛

الدعوى السادسة

يقول الامام الغزالي :

ندعى أن صانع العالم ليس بعرض لأنا نعنى بالعرض ما يستدعى وجوده ذاتا تقوم به ، وتلك الذات جسم أو جوهر ، ومهما كان الجسم واجب الحدوث ، كان الحال فيه أيضا حادثا لا محالة ، اذ يبطل انتقال الأعراض ، وقد بينا أن صانع العالم قديم ، فلا يمكن أن يكون عرضا . وان فهم من العرض ما هو صفة لشئ ، من غير أن يكون ذلك الشئ متحيزا ، فنحن لا ننكر وجود هذا ، فانا نستدل على صفات الله — تعالى — نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل ، فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات .

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة ، عنينا به أن الصانع مضاف الى الذات التى تقوم بها الصفات ، كما أنا اذا قلنا : النجار ليس بعرض ولا صفة ، عنينا به : أن صنعة النجارة غير مضافة الى الصفات ، بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعا ، فكذا القول فى صانع العالم . وان أراد المنازع بالعرض أمرا غير الحال فى الجسم ، وغير الصفة القائمة بالذات ، كان الحق فى منعه للغة أو الشرع لا للعقل .

شرح الدعوى السادسة

صانع العالم ليس عرضا

في هذه الدعوى ينفي الامام الغزالي العرضية عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ . فما المراد بالعرض وما الدليل على أن صانع العالم ليس عرضا ؟ نقول :

يفسر العرض بمعنيين :

١ ـ العرض : هو ما يستدعي وجوده ذاتا يقوم بها . لأن العرض لا يقوم بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به .

هذا المحل اما جسم واما جوهر فرد . فاذا كان الجسم أو الجوهر الفرد كلاهما واجب الحدوث ، كما أثبتنا ذلك في الدعوى الأولى ... كان الحال فيهما من الأعراض حادثا بحدوثهما .

اذا فهمنا ذلك فالدليل على نفي العرضية عن الله ـ تعالى ـ يصاغ على النحو التالي :

لو جاز أن يكون صانع العالم عرضا لكان حادثا . لكن التالي باطل ، فبطل ما أدى اليه من كونه عرضا ، وثبت

نقيضه وهو أن صانع العالم ليس بعرض ·

دليل الملازمة : انه لو كان عرضا لاحتاج الى جوهر أو جسم يقوم به ويحل فيه · وقد ثبت أن الجوهر والجسم اللذين هما محل العرض حادثان · فلا بد أن يكون العرض الحال فى أحدهما حادثا بحدوثهما ·

أما بطلان التالى : فلأنه قد قام الدليل على قدم صانع العالم · فبطل ما أدى اليه من كونه عرضا وثبت نقيضه وهو أن صانع العالم ليس عرضا ·

ـ فان قال قائل : يجوز أن يكون عرضا ينتقل من جسم الى جسم ·

ـ نقول : يستحيل انتقال الأعراض لكون الانتقال من خواص الذوات وقد ثبت البرهنة على ذلك ·

٢ ـ أما اذا فسر العرض بالصفة التى تقوم بذات غير متحيزة · بأن يكون العرض صفة لشئ من غير أن يكون ذلك الشئ متحيزا ·

فنحن لا ننكر وجود ذلك ··· لأننا نثبت لله صفات من علم وقدرة وغيرها · ونثبت أن هذه الصفات قائمة بذاته ـ تعالى ـ مع اعتقادنا أن ذاته ـ تعالى ـ غير متحيزة ·

اعتراض ودفعـــه :

لقائل أن يقول : اذا كان الله ليس عرضا ۰ فكيف نسميه ـ تعالى ـ بالصانع ، والفاعل ۰ مع أن هذين الاسمين من قبل الأوصاف والأعراض ؟

ونجيب عن الاعتراض :

اننا اذا اشتققنا من الأعراض أسماء مشتقة كالصانع والفاعل ، لم تكن هذه الأسماء دالة على الصفة نفسها كما تصور المعـترض وانما تدل على الذات الموصوفة بهذه الصفة ۰

فكلمة (الصانع) ليست من الأعراض أو الصفات ، وتعـنى بذلك أن هذه الكلمة تدل على ذات متصفة بكل الصفـات الضرورية لأن يكون صاحبها صانعا للعالم ۰ فاذا أطلقنا علـى الله اسم الصانع أو الفاعل وغيرها فالاطلاق بلعتبار دلالة هـذه الأسماء على الذات الموصوفة بهذه الصفات لاعلى الصفات وحدها۰

وقصارى القول أو غايته ۰۰ أن الاعراض لو أريد بها صفات قائمة بذات غير متحيزة ، لم يصح أيضا ارادتها هنا فى حـق الله ـ تعالى ـ لأننا لو أخذنا من الاعراض اسما مشتقـا ۰۰۰ لا يكون هذا الاسم صفة أو عرضا بل يكون دالا على ذات موصوفة بصفـــة ۰

فاذا أراد الخصم بالعرض معنى آخر غير الحال فـــى المتحيز ، أو الصفة القائمة بذات غير متحيزة . فعليـــه أن يبينـه لنا . حتى ينظر فيه بالرجوع الى اللغة والشرع . فان أجاز الشرع اطلاقه أطلقناه ، وان منع الشرع اطلاقه منعناه .

والله أعلـم !

الدعوى السابعة

يقول الامام الغزالى :

ندعى أنه ليس فى جهة مخصوصة من الجهات الست . ومن عرف معنى لفظ الجهة .. ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعا استحالة الجهة . على غير الجواهر والأعراض . اذ الحيز معقول . وهو الذى يختص الجوهر به ، ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضيف الى شىء اخر متحيز . فالجهات ست فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فمعنى كون الشىء فوقنا هو أنه فى حيز يلى جانب الرأس . ومعنى كونه تحت أنه فى حيز يلى جانب الرجل ، فكذا سائر الجهات . فكل ما قيل فيه أنه فى جهة فقد قيل أنه فى حيز مع زيادة اضافة ، وقولنا : الشىء فى حيز يعقل بوجهين أحدهما : أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو ، وهذا هو الجوهر والآخر : أن يكون حالا فى الجوهر . فانه قد يقال . انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر . فليس كون العرض فى جهة ككون الجوهر . بل الجهة للجوهر أولى . وللعرض بالتبع للجوهر.

فهذان وجهان معقولان فى الاختصاص بالجهة . فان اراد الخصم أحدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرا أو عرضا . وان أراد أمرا غير هذا فهو غير مفهوم . فيكون الحق فى اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا العقل .

فان قال : الخصم : انما أريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلا ننكره . ونقول له : أما لفظك فانما ننكره من حيث

انه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض ، وذلك كذب على الله تعالى ، وأما مرادك منه فلست أنكره ، فان ما لا أفهمه كيف انكره ، وعساك تريد به علمه وقدرته ، وأنا لا انكر كونه بجهة على معنى انه عالم قادر . فانك اذا فتحت هذا الباب ، وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ، ويدل عليه في التفاهم ، لم يكن لما تريده به حصر ، فلا انكره ما لم تعرب عن مرادك — بما أفهمه — من امر يدل على الحدوث . فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال .

ويدل أيضا على بطلان القول بالجهة ، لأن ذلك يطرق الجواز اليه ، ويحوجه الى محصص يخصصه بأحد وجوه الجواز ، وذلك من وجهين :

أحدهما : أن الجهة التي تختص به لاتختص به لذاته ، فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى القابل للجهة ، فاختصاصه ببعض الجهات المعنية ليس بواجب لذاته بل هو جائز ، فيحتاج الى مخصص يخصصه ، ويكون الاختصاص فيه معنى زائدا على ذاته ، وما يتطرق الجواز اليه استحال قدمه ، بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات .

فان قيل : اختص بجهة فوق لأنه أشرف الجهات .

قلنا : أي انما صارت الجهة فوق . بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه ، فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلا ، اذ هما مشتقان من الرأس والرجل ، ولم يكن اذ ذاك حيوان ، فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوق ، والمقابل له تحت .

والوجه الثاني : أنه لو كان بجهة ، لكان محازيا لجسم

العالم ، وكل محاز فاما اصغر منه ، واما اكبر ، واما مساوه وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار ، وذلك المقدار يجوز في العقل ان يفرض اصغر منه أو أكبر ، فيحتاج الى مقدر ومخصص .

فان قيل : لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير ، لكان العرض مقدرا . قلنا : العرض ليس فى جهة بنفسه ، بل بتبعية للجوهر ، فلا جرم هو أيضا مقدر بالتبعية ، فانا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض الا فى عشرة جواهر ، ولا يتصور أن يكون فى عشرين ، فتقدير الأعراض عشرة ، لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر ، كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية .

فان قيل : فان لم يكن مخصوصا بجهة فوق ، فما بال الوجوه والأيدى ترفع الى السماء فى الأدعية شرعا وطبعا ؟ وما باله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التى قصد اعتاقها فأراد أن يستيقن ايمانها أين الله ، فأشارت الى السماء ، فقال : انها مؤمنة ؟ .

فالجواب عن الأول : أن هذا يضا هى قول القائل : ان لم يكن الله — تعالى — فى الكعبة وهى بيته ، فما بالنا نحجه ونزوره ؟ وما بالنا نستقبله فى الصلاة وان لم يكن فى الأرض ، فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض فى السجود ؟ وهذا هذيان .

بل يقال : قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة فى الصلاة ، ملازمة الثبوت فى جهة واحدة ، فان ذلك لا محالة أقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ، ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال . خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه ،

واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها ، فكذلك السماء قبلة الدعاء ، كما أن البيت قبلة الصلاة ، والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول فى البيت والسماء . ثم فى الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لأمثاله وهو أن نجاة العبد وفوزه فى الآخرة ، بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه ، والتواضع والتعظيم عمل القلب ، وآلته العقل والجوارح انما استعملت لتطهير القلب وتزكيته ، فان القلب خلق خلقه يتأثر بالمواظبة على اعمال الجوارح ، كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب .

ولما كان المقصود أن يتواضع فى نفسه بعقله وقلبه ، بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته فى الوجود لجلال الله ـ تعالى ـ وعلوه ، وكان من اعظم الادلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب كلف أن يضع على التراب الذى هو أذل الأشياء وجهه الذى هو اعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة فى مماستها الأرض ، فيكون البدن متواضعا فى جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ، ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة ، وخسة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه ، فكذلك التعظيم لله ـ تعالى ـ وظيفة على القلب فيها نجاته ، وذلك أيضا ينبغى أن تشترك فيه الجوارح ، وبالقدر الذى يمكنه أن تحمل الجوارح .

وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة عن طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذى هو أعلى الجهات وارفعها فى الاعتقادات ، فان غاية تعظيم الجارحة استعمالها فى الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم فى المحاورا

أن يفصح الانسان عن علو رتبة غيره وعظيم ولايته فيقول أمره في السماء السابعة ، وهو انما ينبه على علو الرتبة . ولكن يستعير له علو المكان ، وقد يشير برأسه الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره اى امره في السماء اى في العلو ، وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم الى تعظيم الله ؟ وكيف جهل من قلت بصيرته ، ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات ، وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الأولى لتعظيم القلب ، وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح هى دنئة خدم وأتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ، ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات ، فهذا هو السر في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ، ويضاف اليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله ، وخزائن نعمه السموات وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالأرزاق وقد قال الله ـ تعالى ـ : (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التى هى مقر الرزق المطلوب فطلاب الأرزاق من الملوك اذا أخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين الى جهة السماء طبعا وشرعا .

فأما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك احد أسباب اشاراتهم . تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علوا كبيرا .

وأما حكمة صلوات الله عليه بالايمان للجارية لما أشارت الى السماء فقد انكشف به ايضا اذ ظهر ان لا سبيل للأخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكى ، وقد كان يظن بها أنها من عباد الأوثان ، ومن يعتقد الاله فى بيت الأصنام فاستنطقت عن معتقداتها فعرفت ، فالاشارة الى السماء أن معبودها ليس فى بيوت الأصنام كما يعتقده أولئك .

فان قيل : فنفى الجهة يؤدى الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال .

قلنا : مسلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا محال ، وان كان موجودا يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال ، فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفى النقيض غير محال ، وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزا ولا قادرا ولا عالما ولا جاهلا فان أحد المتضادين لا يخلو الشىء عنه فيقال له : ان كان ذلك الشىء قابلا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما وأما الجماد الذى لا يقبل واحدا منهما لأنه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال ، فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز ، والقيام بالمتحيز فاذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن متضادتين فرجع النظر اذا الى ان موجودا ليس بمتحيز ولا هو فى متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا .

فان زعم الخصم أن ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بأنه مهما بان أن كل متحيز حادث ، وأن كل حادث يفتقر

الى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز ، أما الأصلان فقد اثبتناهما ، وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جحدها مع الاقرار بالأصلين .

فان قال الخصم : ان مثل هذا الموجود الذى ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم . فيقال له : ما الذى أردت بقولك غير مفهوم . فان أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل فى الوهم فقد صدقت ، فانه لا يدخل فى الوهم والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال . فان الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشىء الا على وفق مرآه ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه .

وان اراد الخصم أنه ليس بمعقول : أى ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ، ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب الدليل الذى لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم : فما لا يتصور فى الخيال لا وجود له فلنحكم بأن الخيال لا وجود له فى نفسه . فان الخيال نفسه لا يدخل فى الخيال . والرؤية لا تدخل فى الخيال ، وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ، ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لونا ومقدارا وتصوره كذلك .

وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والفسق . والغضب والفرح والحزن والعجب ، فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ، ويروم خياله أن يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل فى خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة .

وقد جاوزنا حد الاختصار ، ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن أراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المهمات مع التساهل في مضايق الاشكالات ، فرأيت نقل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض أهم وأولى .

شرح الدعوى السابعة

نفى كون الله سبحانه ـ وتعالى ـ فى جهة مخصوصة

فى هذه الدعوى : ينفى الامام الغزالى كون اللـــــه ـ سبحانه وتعالى ـ فى جهة مخصوصة . فما المراد بالجهــة ، وما المراد بالاختصاص ؟ نقول :

الجهات ست هى : فوق ، تحت ، يمين ، شـمال ، أمام ، خلف .

هذه الجهات الست المعروفة مختصة بالأجسام والأعراض ، فلا تكون لغيرها ، فهو ـ سبحانه وتعالى ـ لا يختص بواحدة منــها .

معنى الاختصاص بالجهة المحال فى حقه ـ تعالى ـ :

الجهــة : حيز مضاف الى شئ آخر متحيز ... وبيان ذلك أن :

الحــيز : هو القدر من الفراغ الذى يختص الجوهر به أى يتحيز فيه بحيث لا يحل فيه غيره أثناء حلول فيه ، فالحــيز خاص بالجوهر وقت حلوله فيـــه .

والحيز جهة باعتبار نسبته الى شئ اخر .. فيكـــون

الحيز جهة بالاضافة الى شيء متحيز آخر ٠

فمثلا : اذا قيل فلان جالس عن يمين فلان ٠ فالحيز الذى شغله هذا الجالس صار جهة وهى اليمين وذلك بالاضافة الى الشخص الثانى ٠ وكذلك يكون الشيء بجهة فوق اذا كان يلى رؤوسنا ٠ أى أن هذا الشيء فى حيز يلى جانب الرأس، وجهة أمام اذا كان أمامنا ٠٠ أى أنه فى حيز يلى مواجهتنا، وهكذا بقية الجهات ٠

فالجهة اذن : عبارة عن حيز مضاف لنا ومنسوب الينا أو الى شيء آخر غيرنا ٠

∴ ما معنى قولنا الشيء فى حيز مختصا به : ؟

اعلم أن قولنا : (الشيء فى حيز أو فى جهة): يعقل بوجهين :

أحدهما : أن يكون الشيء مختصا بحيز أى حالا فيه بحيث يمنع غيره من أن يوجد حيث وجد هو ، وهذا هو الجوهر ٠

والثانى : أن يكون الشيء حالا فى الجوهر ٠ فيقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية ، وهذا هو العرض ٠

فليس معنى كون العرض في جهة ، كمعنى كون الجوهـر في جهة ، بل الجهة للجوهر اصالة لأنه يتحيز بنفسه ، وللعرض بطريق التبع للجوهر ، لأن العرض يحتاج الى جوهر يقوم به ، فاختصاصه بالجهة تابع للجوهر ، وليس للتحيز في جهة معـنى سوى هذيـن .

ومن هنا تعلم استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض فلا يختص ـ سبحانه وتعالى ـ بجهة منها لاستحالة كونـه جوهرا أو عرضـا .

فان قـال الخصـم :

انما أريد بكونه ـ تعالى ـ في جهة معنى ليس فيـه حلول حيز ولا جسمية وغير ذلك من الأمور المستحيلة في حقـه ـ تعالى ـ .

نقـول :

اننا ننكر اطلاق لفظ الجهة في حقه ـ تعالى ـ لأنـه يوهم بمفهومه الظاهر منه ما يعقل من الجوهر والعرض . وذلـك كذب على الله ـ تعالى ـ .

هذا من جهة اللفظ ... أما من جهة المعنى الـذى تريده من الاطلاق ، فهو مجهول لنا ، فلا يمكن أن ننكـره

مادمنا لا نفهمه ولا نعرفه ، لأن الانسان لايقر ، ولاينكر الا ما يفهمه ويعرفه .

أما اذا أراد الخصم باطلاق الجهة على الله ـ تعالى ـ معنى جائزا فى الله ـ تعالى ـ ،كأن يريد باطلاق الجهة عليه معنى كونه قادرا أو عالما ، فلا يمكن أن ننكر كونه سبحانه وتعالى فى جهة بهذا المعنى ، غير أننا ينبغى أن نلاحظ أمورا فهمت ضمنيا من كلام الامام الغزالى ووجب مراعاتها فى هذا الباب ، أو فى هذا النوع من الاطلاق وهى :

١ ـ أن الحكم فى تجويز اطلاق الفاظ على الله ـ تعالى ـ يراد بها معانى غير ما يتبادر منها عند اطلاقها ، وعدم تجويز ذلك ، مرجعه الى اللغة والشرع على نحو ما ذكرناه سابقا ، حيث لا دخل للعقل فى ذلك مطلقا .

٢ ـ أننا لو توسعنا فى هذا النوع من الاطلاق ،أى أطلقنا الفاظا وأردنا غير معانيها الظاهرة ، لأدى بنا ذلك الى الخطأ فى التعبير ، والخلط فى التفكير ، وهذا أمر ينبغى الاحتراز منه خاصة فى جانب الأصول العقائدية لكون الخطأ فيها جسيما .

٣ ـ أن انكار اطلاق لفظ الجهة على الله ـ تعالى ـ مادام المعنى المراد من اللفظ غامضا وغير محدد ، ليس

راجعا الى المعنى المراد منه ، بل الى ما يوهمه لفظ الجهة بظاهر دلالته على معانى دالة على الحدوث فى حق الله ـ تعالى ـ وهى معانى ثبت استحالتها فى حق من تفرد بصفة القدم •

اذا علمنا هذا ، فما الدليل على استحالة الاختصاص بالجهة فى حق الله ـ تعالى ـ

نقول :

الدليل على نفى كونه ـ تعالى ـ فى جهة

لو كان الله مختصا بجهة معينة • لكان محتاجا الى مخصص يخصصه باحدى الجهات الجائزة فى حقه •

لكن التالى باطل ـ فبطل ما أدى اليه وهو كونه مختصا بجهة معينة ، وثبت نقيضه وهو : أنه سبحانه ليس فى جهة •

بيان الملازمة : أما الملازمة فى هذا الدليل فلأمرين :

١ ـ أن جميع الجهات متساوية لذاته ، فيجوز أن يوجد فى هذه الجهة أو تلك ، فاذا اختص بجهة من هذه الجهات فان اختصاص بها دون غيرها يكون جائزا فى حقه ،

فيحتاج الى مخصص يخصصه بهذه الجهة ، شأنه في ذلك شأن كل ممكن .

وما يجوز عليه هذه الجهة أو تلك يستحيل عليه القدم لما قد عرفنا أن القديم واجب الوجود لذاته من جميع الجهات ، واذا استحال عليه القدم ، ثبت احتياجه لذلك المخصص .

٢ ـ لو كان الله ـ تعالى ـ في جهة لكان محازيا لجسم العالم ، وكل محاز لجسم العالم اما أصغر من العالم أو أكبر منه ، أو مساو له .

فيلزم احتياجه في وجوده على أحد هذه المقادير الثلاثة الى مخصص ومقدر ، يخصصه بذلك المقدار دون سواه .

أما بطلان التالي :

فلأن احتياج الواجب الى مخصص يخصصه بجهة ، أو مقدر يقدره بمقدار معين يتنافى مع ماثبت من كونه قديما ، والقديم لا يحتاج لغيره فاحتياجه لمخصص أو مقدر باطل .

فبطل ما أدى اليه من كونه ـ تعالى ـ مختصا بجهة معينة ، وثبت نقيضه وهو : أنه سبحانه ليس في جهة .

اعتراضات على دليل الملازمة :

ـ الاعتراض الأول :

ان ذات البارى ـ سبحانه وتعالى ـ تختص بجهة فوق ، لأن جهة فوق أشرف الجهات ، فاختصاصه بها لشرفها .

الجـــواب :

ان الفوقية والتحتية وغيرهما من الجهات لم توجد ولـــم تصر جهة الا بعد خلق العالم فى هذا الحيز الذى خلقـــه الله ـ تعالى ـ فيه ، فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولاتحت أصلا ، لأن الجهات أمور اضافية تنسب الى غيرها ، فمعنـــى قولنا : ان هذا الشئ فوق أنه فوق شئ أخر .

وعلى هذا لو كان لله ـ تعالى ـ جهة الفوقية التـــى اقتضتها ذاته للزم قدم هذه الجهة ، ووجودها قبل العالـــم مع أنها لم توجد الا بعد وجود العالم .

ـ الاعتراض الثانى :

لا يلزم من اختصاص شئ بجهة أن يكون مقدرا بمقـــدار معين كما قلتم فى الدليل الثانى من الملازمة ، لأن العـــرض

مختص بالجهة وليس للعرض مقدار معين .

الجـــواب :

ان العرض الموجود فى جهة مقدر تبعا للجسم أو الجوهر الذى حل فيه ، فمثلا لو قلنا : ان هناك عشرة أعراض فانـــه يلزمها عشرة جواهر وأجسام تحل فيها ، وتقوم بها ، ولا تقوم باقل أو أكثر منها .

فتقدير العرض بقدر معين لازم بطريق التبعية لتقديـــر الجسم أو الجوهر ، كما أن وجود العرض فى جهة تابع لوجـود الجوهر او الجسم القائم به فى نفس الجهة .

شبهات والرد عليهـــا

نفى الجهة عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ ورد عليـــه شبهات يتعلق بها البعض الذين أثبتوا الجهة لـله ، وكلهـــا شبهات مردود عليها . واستكمالا لبحث استحالة اختصاصـــه ـ تعالى ـ بجهة معينة ، تناول الامام الغزالى عرض هـــذه الشبـهات ، كما تناول الرد عليها وهى :

الشبهة الأولى :

اذا لم يكن الله مختصا بجهة هى الفوقية ، فلماذا ترفع

أيدينا ونتجه بوجوهنا الى السماء عند الدعاء ، علما بـأن الانسان يتجه الى ذلك بطبعه والشرع يحض عليه ، وما بـال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال للجارية التى قصد اعتاقها ، فأراد أن يستيقن ايمانها : أين الله ؟ فأشارت الى السماء ، فوصفها النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ بأنها مؤمنة .

والجواب عن ذلك :

ان هذا يضاهى قول القائل : ان لم يكن الله ـ تعالى فى الكعبة وهى بيته ،فما بالنا نحجه ونزوره ، وما بالنا نستقبله فى الصلاة ؟

وان لم يكن فى الأرض ،فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض فى السجود ؟

فاذا كان التوجه الى الكعبة فى الصلاة ، والسجود على الأرض ليس فيه دلالة على أن الله ـ تعالى ـ فى واحدة منهما كذلك التوجه الى السماء عند الدعاء لايدل على أن الله ـ تعالى ـ فى السماء . بل يدل على معنى آخر قصد الشرع اليه :

فقصد الشرع من التوجه الى الكعبة فى الصلاة هو : اتمام الخشوع واستحضار القلب لعظمة الله ـ تعالى ـ وجلاله

فى العبادة ، وذلك انما يكون بملازمة الثبوت فى جهة واحدة ، لا بالتحول الى عدة جهات . فضلا عن كونه مظهرا من مظاهر وحدة المسلمين وعدم تفرقهم .

ولما كانت الجهات كلها متساوية . خص الله ـ سبحانه وتعالى ـ بقعه مخصصه منها بالتشريف والتعظيم ، فنسبها اليه ، وشرفها بالاضافة الى نفسه ، حتى تميل اليها القلوب ، وتتخذها قبله للصلاة .

وكما أن الكعبة قبلة للصلاة ، فالسماء قبلة للدعاة والله منزه عن الحلول فى الكعبة أو السماء . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : فان فى ارتفاع الوجوه والأيدى الى السماء فى الدعاء سر لطيف يقل فى الناس من ينتبه اليه. ويتلخص هذا السر فى أمرين هما :

١ ـ أن نجاة الانسان فى آخرته رهن بتعظيمه لمولاه ـ تعالى ـ فيعرف لله حقه من التعظيم والاجلال وعلو المنزلة ، كما أنه رهن بتواضع الانسان فى نفسه ، بأن يعرف قدره وضعة منزلته بالنسبة لجلال الله وعظمته .

والتواضع والتعظيم ، عملان من أعمال القلب ، وآلة القلب العقل ، وقد خلقت القلوب خلقه تتأثر فيها بأعمال الجوارح ، كما خلقت الجوارح خلقه تتأثر فيها بمعتقدات

القلوب .

ولما كان المقصود أن يتواضع الانسان فى نفسه بعقلـه وقلبه وذلك بأن يعرف ضعة قدرة بالنسبة لخالقه ، فقـد كلف الانسان بوضع جبهته ـ وهى أعز أعضاء جسده واكرمها على التراب الذى هو أذل الأشياء واحقرها ، حتـى يستشعر قلبه التواضع بمماسة الجبهة للأرض فيكون البـدن متواضعا فى جسمه وشخصه وصورته .

ويكون العقل متواضعا لربه ، بمعرفة الضعة وسقوط الرتبـة وخسة المنزلة عند الالتفات الى التراب الذى خلقه منه .

وتعظيم القلب يتم عن طريق المعرفة والاعتقاد بعلـو الرتبة ، وتعظيم الجوارح يتم بالاشارة الى جهة العلـو الذى هو أعلى الجهات وأرفعها فى الاعتقاد . على مثـل ما يجرى عليه أمر الناس من الرمز بعلو المكان الى علـو المكانـة .

فليست الاشارة الحسية الظاهرة من الجوارح مقصـودة لذاتها ، وانما المقصود تواضع القلب وتعظيمه للـه ـ تعالى ـ وهذا هو السر فى رفع الوجوه الى السماء عنـد الدعـاء .

٢ ـ ويضاف الى هذا الأمر أمر أخر . هو أن السموات خزائـن نعم الله وأرزاقه ، وأن الملائكة خزان أرزاقه ومقرهـم

ملكوت السموات . فاذا أقبل الناس بالدعاء لله . فلا يخلو دعاؤهم من سؤال نعمة من نعم الله . والطبع يقتضى أن الوجوه تتوجه الى الخزائن . وتهفوا الى جهتها حتى لو لم يعتقد الناس بوجود أصحاب هذه الخزائن فيها .

هذه هي المعاني التى تجعل الناس يتوجهون الى السماء بالدعاء طبعا وشرعا . فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم فى السماء . فيكون ذلك أحد أسباب اشارتهم . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

الشبهة الثانية :

وهى خاصة بموقف رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الجارية التى أراد اعتاقها . فسألها أين الله ؟ فأشارت الى السماء . فوصفها بأنها مؤمنة .

الجواب عن ذلك :

الحكمة فى ذلك : أن تلك الجارية كانت خرساء ـ كما يروى ذلك ـ ولا سبيل للأخرس للتعبير عن علو المكانة ورفعة المنزلة الا بالاشارة الحسية الى جهة العلو . ومن هنا كانت

اشارتها الى السماء دلالة على تعظيمها لله ـ تعالى ـ٠

وقد كانت ممن يظن أنها من عباد الأوثان ، وأنها تعتقد بوجود معبودها فى بيت الأصنام ، فلما استنقطت عن معتقدها ، أشارت اشارة الى السماء للدلاله على أنها غير ما يظنون ٠

الشبهة الثالثة :

قد يعترض الخصم فيقول : ان نفى الجهة عن الله ـ تعالى ـ يؤدى الى محال ٠ وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ٠ فلا يكون داخل العالم أو خارجه ، ولا متصلا به ، ولا منفصلا عنه ، مع أن كل موجود لا يقبل الاتصال بالعالم ولا الانفصال عنه ، ولا هو فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ، فوجود مثله محال ، لأنه خلا عن النقيضين ، والخلو عنهما كالجمع بينهما محال ٠

والجواب عن هذه الشبهة :

ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا محال ٠ وان كان موجودا يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال ٠٠٠ هذا مسلم ٠

اما الموجود الذى لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ فخلوه عن طرفى النقيضين غير محال ، بمعنى أنه لا استحالة فى ارتفاع الاتصال والانفصال عنه لأنه لا يقبل أحدهما . وكذلك لا يقبل الاختصاص بالجهة ، فلا استحالة فى خلو الجهات عنه .

فالخلو عن النقيضين يكون محالا اذا كان الخالى عنهما قابلا لأحدهما كالانسان مثلا ، فلا يصح فيه أن يقال عنه انه لا عالم ولا جاهل ، لأنه قابل لأحدهما ، فلابد من ثبوت أحد الأمرين له ، وخلوه عن العلم والجهل معا محال .

أما اذا لم يكن الشئ قابلا لأحدهما فلا يكون خلوه عنهما محالا كالجماد ، فانه غير قابل للعلم ولا للجهل ، فيصح أن يقال : ان الجماد لا عالم ولا جاهل . ذلك لأن ، الجماد يفقد شرط صحة الاتصاف بأحد الأمرين . وهذا الشرط هو الحياة فخلوة عن الأمرين ليس محالا .

فلا استحالة فى خلو الله ـ تعالى ـ عن الاتصاف بكونه متصلا بالعالم أو منفصلا عنه ، وخارجه أو داخله . لأنه يفقد شرط صحة الاتصاف بشئ من هذه الأوصاف وهو كونه جوهرا .

ويقال مثل هذا في جواز خلو الجهات الست عنه . لأن خلو الجهات عن موجود انما يستحيل اذا كان ذلك الموجود قابلا للاختصاص بالجهة أصالة كالجوهر . أو تبعا كالعرض .

أما الموجود الذي لا يقبل الاختصاص بالجهة ، لأنه ليس جوهرا ولا عرضا ، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ فلا استحالة في خلو الجهات عنه لأنه يفقد صحة الاتصاف بشئ من هذه الأوصاف وهو كونه جوهرا أو عرضا .

اعتراض ودفعه :

قد يقال : ان مثل هذا الموجود الذي استدللتم على وجوده ، واثبتم انه لا يتحيز ، ولايحل في متحيز غير مفهوم .

ويجاب عن ذلك بأن نقول :

ما الذي تريده بقولك غير مفهوم ؟

ـ ان أردت به غير متخيل ، ولا متصور ، ولاداخل في الوهم فقد صدقت لأن ذلك حقا ، لأن الخيال والوهم لايحصل في أحدهما الا ماله جسم وصورة ولون ، أما ماليس له لون وقدر ، فلا يتصوره الخيال ، لكون الخيال والوهم

مرتبطين بالحواس والمحسوسات .

والله - سبحانه وتعالى - منزه عن هذه الأمور ، فلا يناله الخيال .

- وان أردت بقولك غير مفهوم : انه غير معقول ولا معلوم، فقد كذبت ، اذ قد ثبت وجود البارى بالدليل العقلى ، كما ذكرنا ذلك فى الدعوى الأولى من هذا القطب ، ولا معنى لكون الشئ معقولا ، الا أنه يثبت وجوده بالدليل العقلى الذى يضطر العقل معه الى الاذعان للتصديق به .

- فان قال الخصم : ان الذى لا يدخل فى الخيال والحس لا وجود له .

- نقول :

ان عدم إحاطة الخيال بموجود ما ، ليس دليلا على عدم وجوده ، فاكثر الاشياء لا تدخل فى الخيال والحس ، ومع ذلك هى موجودة قطعا مثل العلم والقدرة والارادة ، وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والغضب . فكل هذه الأحوال موجودة يدركها الانسان بالضرورة من نفسه ، مع أنها لا تقع فى الخيال الا على وجه خاطئ ، كأن يتخيل الانسان للصوت حجما ، أو يتخيل للون رائحة .

فلو كان عدم وجود الشيء في الخيال أو التصور دليلا على عدم وجوده في الواقع ، لكان في ذلك انكار لوجود هذه الحقائق وتلك الأحوال التي يدركها الانسان من نفسه ولا يستطيع انكارها .

فاذا كان نفي الجهة عن الله ـ تعالى ـ يؤدي الى عدم احاطة الخيال به ، فلا استحالة في ذلك ..

والله أعلم !

الدعوى الثامنـــه

يقول الامام الغزالـــى :

تدعى أن الله منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش . فـا ن كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة ، فانه اما أ ن يكـون أكبر منه أو أصغر أو مساويا ، وكل ذلك لا يخلو عن التقديـــر

وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة ، لجاز أن يماسه من سائر الجهات ، فيصير محاطا به ، والخصم لا يعتقد ذلـك بحال ، وهو لازم على مذهبه بالضرورة . وعلى الجملة لا يستقـــر على الجسم الا جسم ، ولا يحل فيه الا عرض ، وقد بان أنـــه تعالى ليس بجسم ولا عرض ، فلا يحتاج الى اقرار هـــــذه الدعوى باقامة البرهان .

فان قيل فما معنى قوله ـ تعالى ـ (الرحمن على العرش استوى) ؟ وما معنى قوله ـ عليه السلام ـ : (ينزل اللـــه كل ليلة الى سماء الدنيا) . قلنا : الكلام على الظواهر الواردة فى هذا الباب طويل ، ولكن نذكر منهجا فى هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه . وهو أنا نقول : الناس فى هذا فريقـــان : عوام ـ وعلماء .

والذى نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم فى هــذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ، وتحقق عندهم أنه موجود (ليس كمثله شئ وهو السميع

البصير) واذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها ، وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال .

ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس — رضي الله عنه — بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة ، والايمان به واجب ، وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ، ولااحاطتهم باللغات ، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات .

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهيمه ، ولست أقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره ، فأما معاني القرآن فلم يكلف الاعيان فهم جميعها أصلا ، ولكن لسنا نرتضي قول من يقول: ان ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور ، فان حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف وهن كلمات لم يصطلح عليها ، فواجب أن يكون معناه مجهولا الا أن يعرف ما أردته ، فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته .

وأما قوله — صلى الله عليه وسلم — : ينزل الله — تعالى — الى السماء الدنيا) فلفظ مفهوم ذكر للتفهيم ، وعلم أنه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له ، أوالمعنى الذي يستعار . فكيف يقال انه متشابه ، بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ، ويفهم معني صحيحا عند العالم ، وهو كقوله — تعالى — : (وهو معكم أينما كنتم) فانه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه على العرش . وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالاحاطة والعلم . وكقوله صلى الله عليه وسلم :(قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) فانه عند الجاهل يخيل

عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الأنامل والأظافر نابتين من الكف ، وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له ، وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقليب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله : (وهو معكم) على ما تراه المعية له وهو العلم والاحاطة ، ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه كقوله تعالى : (من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن أتانى يمشى أتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو ، وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة .

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام ، وأن معناه ان رحمتي ونعمتي أشد انصبابا الى عبادي من طاعتهم الى وهو كما قال — تعالى — : (لقد طال شوق الابرار الى لقائي وأنا الى لقائهم لأشد شوقا) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذى هو نوع ألم الحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه ، والاقبال عليه ، وافاضة النعمة لديه فعبر عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب اللذين ، فعبر عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في العادة ، وكذا لما قال في الحجر الأسود : (انه يمين الله في الأرض) يظن الجاهل أنه اراد به اليمين المقابل للشمال التى هى عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع . ثم انه ان فتح بصيرته علم أنه كان على العرش ، ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا أسود ، فيدرك بأدنى مسكه أنه استعير للمصافحة ، فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله ، كما يؤمر بتقبيل يمين الملك ، فاستعير اللفظ لذلك .

والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الأمور بل يفهم معانيها على البديهة ،فنرجع الى الاستواء والنزول .

أما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ، ولا يمكن أن يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوما أو مرادا أو مقدورا عليه أو محلا مثل محل العرض أو مكانا مثل مستقر الجسم ، ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا ، وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له ، فان كان في جملة هذه النسبة مع أنه لا نسبة سواها لا يحيلها العقل ، ولا ينبو عنها اللفظ ، فليعلم أنها المراد ، أما كونه مكانا أو محلا كما كان للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له . ولكن العقل يحيله كما سبق وأما كونه معلوما ومرادا ، فالعقل لا يحيله ، ولكن اللفظ لا يصلح له ، وأما كونه مقدورا عليه ، وواقعا في قبضة القدرة ومسخرا له مع أنه أعظم المقدورات ،ويصلح الاستيلاء عليه ، لأنه يتمدح به ويتبه به على غيره الذى هو دونه في العظم فهذا مما لا يحيله العقل ، ويصلح له اللفظ فأخلق بأن يكون هو المراد قطعا .

أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب ، وانما ينبو عن فهم مثل هذا أفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعض الملتفتين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا أوائلها ، فمن المستحسن في اللغة أن يقال : استوى الامير على مملكته حتى قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق ∴ من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف ـ رضي الله عنهم ـ : يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ما فهم من قوله ـ تعالى ـ : (ثم استوى الى السماء وهي دخان) وأما قوله

ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (ينزل الله الى السماء الدنيا) فللتأويل فيه مجال من وجهين :

أحدهما : فى اضافة النزول اليه ، وأنه مجاز وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال ـ تعالى ـ : (واسأل القرية) والمسئول بالحقيقة أهل القرية وهذا أيضا من المتداول فى الألسنة ، أعنى اضافة أحوال التابع الى المتبوع فيقال : ترك الملك على باب البلد ويراد عسكرى فان المخبر بنزول الملك على باب البلد ، قد يقال هلا خرجت لزيارته؟ فيقول لا ، لأنه عرج فى طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له . فلم قلت نزل الملك ،والآن تقول : لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلى واضح .

والثانى : أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع فى حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر ، يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء أى تكبر ، ويقال ارتفع الى أعلى عليين أى تعظم ، وان علا أمره فى السماء السابعة ، وفى معارضته اذا سقطت رتبته يقال : قد هوى به الى أسفل السافلين . واذاتواضع وتلطف يقال له : تطامن الى الأرض ، وتنزل الى أدنى الدرجات .

فاذا فهم هذا ، وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها ،وفى النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك الفعل الذى يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء ، فالنظر الى هذه المعانى الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها م اما الذى يجوزه العقل؟

أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في التحيز ، وأما سقوط الرتبة فهو محال ، لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ، ولا يمكن زوال علوه واما النزول بمعنى اللطف والرحمة ، وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن ، فيتعين التنزيل عليه .

وقيل انه لما نزل قوله تعالى : (رفيع الدرجات ذو العرش) استشعر الصحابة — رضوان الله عليهم — من مهابة عظيمة ،واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله ، وعلو شأنه متلطف بعباده ، رحيم بهم ،مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم ، اذا دعوه وكانت استجابة الدعوى نزولا بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاه ، فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعا لقلوب العباد على المباسطة بالأدعية بل على الركوع والسجود ، فان من يستشعر بقدر طاقة مبادئ جلال الله تعالى — استبعد سجوده وركوعه ، فان تقرب العباد كلهم بالاضافة الى جلال الله أخس من تحريك العبد اصبعا من اصابعه على قصد التقريب الى ملك من ملوك الأرض ، ولو عظم به ملكا من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عادة الملوك زجر الأرازل عن الخدمة والسجود بين أيديهم ، والتقبيل لعتبة دورهم استحقارا لهم عن الاستخدام وتعاظما عن استخدام غير الامراء والأكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء ، فلولا النزول عن مقتضى الجلال بالطف والرحمة ، والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال أن يبهت القلوب عن الفكر ، ويخرس الألسنة عن الذكر ، ويخمد الجوارح عن الحركة ، فمن لاحظ ذلك الجلال ، وهذا اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ، ومطلقة في موضعها لا على ما فهمه الجهال .

فان قيل فلم خصص السماء الدنيا ؟

قلنا : هى عبارة عن الدرجة الأخيرة التى لا درجة بعدها ، كما يقال : سقط الى الثرى وارتفع الى الثريا ، على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع .

فان قيل : فلم خصص بالليالى ، فقال ينزل كل ليلة .

قلنا : لأن الخلوات مظنة الدعوات ، والليالى أعدت لذلك ، حيث يسكن الخلق ، ويتمحى عن القلوب ذكرهم ، ويصفو لذكر الله ـ تعالى ـ قلب الداعى ، فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة ، لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال .

شرح الدعــوى الثامنة
الله ـ تعالى ـ منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش

نفي استقرار الله ـ تعالى ـ على العرش لا يحتاج فـي حقيقته الى برهان خاص عليه ، لكونه واضحا وضوحا بينا ، اذ أن استقراره ـ تعالى على العرش يترتب عليه اتصافه بالجسميـة ولوازمها كأن تأخذ الذات قدرا من الفراغ والانقسام ، وتلك أمـور منفية عنه ـ تعالى ـ ، الا أن الامام الغزالي ساق لها أدلـة ثلاثة تثبت دعواه وهي :

الدليل الاول :

لو كان الله ـ تعالى ـ مستقرا على العـرش لكان مقدرا بقدر معين لكن التالي (وهو كونه مقدرا) باطل ، فبطـل ما أدى اليه . وثبت نقيضه وهو عدم استقراره على العرش .

بيان الملازمـة :

فلأن كل مستقر على جسم لا بد وأن يكون أكبر منه أو أصغـر منه أو مساويا له وكل ذلك لا يخلو عن التقدير ... فلو كـان مستقرا على العرش لكان مقدرا بأحد هذه المقادير الثلاثة .

لكن كون الله ـ تعالى ـ مقدرا بقدر معين باطل . لأن من له مقدار يحتاج الى مخصص يخصصه بقدر معين من الكبر أو الصغر أو المساواة ، واحتياجه الى مخصص محال . لأن المحتاج الى غيره حادث . وقد ثبت أن الله قديم .

واذا بطل كون الله مقدرا بقدر معين ، بطل ما أدى اليه وهو استقراره على العرش . وثبت نقيضه وهو عدم استقراره ـ تعالى ـ عليه .

الدليل الثاني :

لو كان الله ـ تعالى ـ مستقرا على العرش للزم كونه محاطا به .

لكن التالي باطل . فبطل ما أدى اليه . وثبت نقيضه وهو عدم استقراره على العرش .

بيان الملازمة :

فلأنه لو جاز أن يماسه العرش من احدى الجهات (وهي الجهة التي استقر عليه من ناحيتها) لجاز أن يماسه من جميع الجهات . لأن الجهات كلها متساوية فما يجوز على احداها يجوز عليها جميعا ، فيصير محاطا به .

لكن كونه محاطا به باطل فى نفسه ، حتى أن القائلـــين بالاستقرار على العرش لا يقولون بذلك ، وان كان يلزم علـــى مذهبهم بالضرورة .

فبطل ما أدى اليه وهو الاستقرار على العرش ، وثبـــت نقيضه وهو عدم استقراره على العرش .

الدليل الثالث :

لو كان الله مستقرا على العرش لكان جسما . لكن التالى باطل فبطل ما أدى اليه — وثبت نقيضه وهو عدم استقـــراره على العرش .

بيان الملازمة :

فلأنه لا يستقر على الجسم الا جسم مثله كما لا تحل فـــى الجسم الا الأعراض .

لكن التالى (وهو كونه جسما) باطل لما تقدم من نفـــى الجسمية عنه — تعالى — فبطل ما أدى اليه وثبت نقيضه وهـــو عدم استقراره على العرش .

الآيات الموهمة للتشبيه وموقف الامـــام الغزالـــي منهـــا

لقد قام الدليل العقلي على أن الله ـ تعالى ـ منزه عن أن يستقر على العرش ، فما موقف الامام الغزالي تجـــاه الآيات القرآنية ، والاحاديث النبوية التي توهم بظاهر دلالتها على أن الله ـ تعالى ـ مستقر على العرش كقوله ـ تعالى ـ (الرحمن على العرش استوى)[1] . وقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا ... الخ) .

رأى الامام الغزالي أن الحديث عن الظواهر الواردة فـــي هذا الباب طويل ، لكونها لا تثير قضية الاستواء على العرش فحسب بل تتعداها الى اثارة قضية الآيات والأحاديث الموهمة بظاهرهـا للتشبيه والتجسيد بصفة عامة .

كما يرى الامام : أنه ينبغي أن نتبع حيال هذه الآيـــات والأحاديث منهجين :

أحدهما : خاص بالعـــوام .

والآخـر : خاص بالعلمـــاء .

---

(١) سورة طه آية : ٥ .

أما فى جانب العوام :

فالواجب فى حقهم ، واللائق بهم ، أن نبين لهم العقائد صحيحة ، وأن ننزع عن عقائدهم كل ما يوهم التشبيه أو يدل على الحدوث فى ذات الله وصفاته ، ونرسخ فى عقولهم : أن الله موجود (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير)[1] ، دون أن نخوض معهم فيما يتعلق بهذه الآيات من شروح وتأويلات .

واذا سألوا عن هذه المعانى زجروا عن ذلك ، وقيل لهم : هذا لا يعنيكم ، ونجيبهم بما أجاب به الامام مالك بن أنس بعض السلف ، حينما سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة ، والايمان به واجب .

وكان هذا واجب فى حق العوام لأمرين :

١ — أن عقول هؤلاء العوام لا تتسع لقبول المعقولات ، والاحاطة بها .

٢ — ولكونهم عاجزين عن الالمام باللغة وفهم استعمالات العرب لألفاظها الحقيقية والمجازية ، وتوسعاتهم فى الاستعارات .

ولما كان حالهم كذلك ، فهم أشد عجزا عن ادراك

---

(١) سورة الشورى آية : ١١ .

ما في هذه الآيات والأحاديث من معاني بعيدة كل البعد عن دلالتها الظاهرة والمستحيلة في حق الله ـ تعالى ـ ٠

أما في جانب العلماء :

فاللائق بهم ، أن يجهدوا أنفسهم بالبحث في هذه الآيات والأحاديث ، وفهم معاني ألفاظها على نحو يليق بذاته ـ تعالى ـ ، بما لديهم من قدرة فكرية ، وتوسعات علمية تمكنهم من ذلك ٠

وليس البحث في هذه النصوص فرض عين على العلماء ، لأنه لم يرد به تكليف ٠ غاية ما في الأمر ، أن المرء مكلف في هذا المقام بتنزيه الله ـ تعالى ـ عن كل ما لا يليق بكماله وجلاله أما الاحاطة بكل معاني القرآن ، فلم يكلف العلماء فهم جميعها أصلا ٠

بيان المعاني الصحيحة لهذه الآيات

قبل أن نوضح المعاني الصحيحة والمرادة من هذه الآيات ، ينبغي أن نجيب عن سؤال فحواه : هل الآيات التي توهم بظاهر دلالتها مشابهة الله ـ تعالى ـ لمخلوقاته ، من المتشابهات أم لا ؟

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

ان هذه الآيات ليست من باب المتشابه الذى يصعب علينا ادراك معناه ، والذى أمرنا أن نؤمن به ايمانا مطلقا ، كحروف أوائل السور القرآنية كقوله - تعالى - : (الم - الر ، حم) ، فالواقع أن الحروف المفردة التى نقرأها فى أوائل سور القرآن لم يصطلح العرب على وضعها للدلالة على المعانى . فاذا ألفت من هذه الحروف كلمة لم يصطلح العرب عليها ، كان معناها مجهولا الا اذا بين واضعها المعنى الذى يقصده ، فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته .

فكلمة (حم . ن . الم) وأمثالها ليس لها معانى مصطلح عليها فى اللغة ، وانما فهمنا لمعانيها باعتبارها اصطلاح قرآنى ، حتى اننا لو لم نعرف معناها من القرآن لصعب علينا فهم المراد منها ، لعدم الاصطلاح عليها .

أما الآيات والأحاديث محل بحثنا ، فليست من المتشابه لأنها مركبة من ألفاظ لها معانى معروفة فى اللغة العربية ومفهومة فألفاظها ذكر للتفهم ، ولذا فبمجرد قراءة اللفظ يسبق الى الفهم منه المعنى الذى وضع له فى اللغة ، أو المعنى الذى استعير له .

فلا ينبغى والحال كذلك أن يقال : ان هذه الآيات من قبيل المتشابه الذى لا يمكن ادراك معناه ، بل يقال فى حقها

انها مخيلة معنى خطأ عند الجاهل ،وفهمة معنى صحيحا عند العالم .

واذا أدركنا بطلان القول ، بأن هذه الآيات والأحاديث من باب المتشابهات ، فان القاعدة التي ينبغي اتباعها في بيان المعاني الصحيحة لهذه الآيات هي : أن نعرف المعاني الحقيقية لألفاظها ، والمعاني المجازية التي أطلقت الألفاظ للدلالة عليها ، فاذا كان المعنى الحقيقي للفظ مستحيلا في حق الله - تعالى - تعين الأخذ بالمعنى المجازي.

(تطبيق القاعدة على بعض النصوص)

- من ذلك قوله - تعالى - : (وهو معكم أينما كنتم)(١)

فان لفظ هذه الآية لو حمل على ظاهر دلالته ، يخيل للجاهل اجتماعا كالاجتماع الحاصل بين الناس ، كما يخيل له تناقضا مع آية الاستواء ، وكلاهما معنى خاطئ لا يليق بالذات الالهية .

أما العالم : فيفهم من هذه المعية أنها معية احاطة وعلم

---

(١) سورة الحديد آية : ٤ .

وهذا معنى صحيح بالنسبة لله - تعالى - لكونه - تعالى - مع الجميع بالاحاطة والعلم .

- ومن ذلك قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) .

فان الجاهل يفهم من المعنى الظاهر من لفظ الحديث ، أن لله - تعالى - اصبعين مركبين من اللحم والعظم والعصب ومشتملين على الأنامل والأظافر ، وهو معنى خاطئ يستحيل فى حق الله - تعالى - .

أما العالم فيفهمه على معناه الصحيح الذى استعير لفظ الأصابع للدلالة عليه ،وهذا المعنى هو القدرة على التقليب كما يشاء ، لأن الأصابع هى السبب الحقيقى لذلك المعنى ، فأطلق السبب وأراد المسبب ، كما دلت المعية فى الآية السابقة باعتبارها سببا على العلم والاحاطة وهو مسبب عنها ، واطلاق السبب وارادة المسبب من عادة العرب فى استخداماتهم المجازية ، فيكون المعنى المراد من الحديث هو : أن قلوب المؤمنين بين قدرة الرحمن يقلبها كيف يشاء ،وسبحان مقلب القلوب والأبصار .

- ومن أمثلة ذلك - أيضا - قوله - تعالى - فى الحديث القدسى : (من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ، ومن

أتانى يمشى أتيته هرولة) .

فالجاهل يحمل لفظ الحديث على ظاهر دلالته على المعنى ، فيفهم من الهرولة سرعة نقل الأقدام ، كما يفهم من الاتيان : القرب فى المسافة ، وهذا فهم خاطئ لا يليق بالذات الالهية .

أما العالم فيفهم من لفظ الحديث المعنى الصحيح الذى يليق بذاته ـ تعالى ـ ،فيفهم منه المعنى المجازى الذى دل الحديث عليه ، فيدرك أن المراد من الاتيان ليس قرب المكان ، بل قرب الفضل والاحسان والكرامة ، كما يفهم من الهرولة : كثرة رحمته ونعمته التى يسبغها ـ سبحانه ـ على عبادة الطائعين .

اذا فهمنا ذلك ... يكون المقصود من هذا الحديث أن فضل الله ورحمته ،واحسانه ،أشد قربا من عباده ، واكثر تصابا عليهم من طاعتهم .

ـ والمعنى الذى أوضحناه فى هذا الحديث القدسى ، هو المعنى المراد من قوله ـ تعالى ـ فى حديث قدسى آخر : (لقد طال شوق الأبرار الى لقائى ،وأنا الى لقائهم أشد شوقا) .

فالله ـ تعالى ـ منزه عن الشوق بمعناه الحقيقى الذى هو

نوع من الألم النفسي ، بألم الحاجة الى المشتاق .

لكن لما كان الشوق سببا في قبول المشتاق اليه ، والاقبال عليه ، وافاضة النعمة عليه ، فعبر بالشوق باعتباره سببا ، وأراد المسبب على سبيل المجاز ، كما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضا ، ومسبباه في العادة .

ـ كذا قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في وصف الحجر الأسود :(أنه يمين الله في الأرض .

فالجاهل يفهم من هذا القول معناه الظاهر ، فيظن أنه اليد اليمين المقابلة للشمال ، وهو معنى حسي ، يستحيل في حقه ـ تعالى ـ ويتناقض مع كون الله على العرش ، وكيف يتصور الجاهل صحة هذا المعنى ، ثم كيف تكون يمينه حجرا ، فلو فكر الجاهل قليلا لأدرك أن هذا المعنى بعيد وغير مراد .

وانما المراد من لفظ اليمين معناه المجازي الذي استعير اللفظ للدلالة عليه وهو المصافحة ، حيث يؤمر الانسان باستلام الحجر وتقبيله كما تقبل يمين الملك عند مصافحته .

مما تقدم يتبين لنا أن هذه الآيات والأحاديث لا يتعذر .. الاهتداء الى معرفة معانيها الصحيحة ، اذا راعينا هذا المنهج

في تأويلها ، واتبعنا في ذلك ما جرت عليه عادة العرب في استعمالهم لألفاظ اللغة العربية استعمالا حقيقيا أو مجازيا ، والكامل العقل البصير يفهم معاني هذه الآيات على البديهة لأن هذه الأمور لا تعظم عنده .

البيان الصحيح لمعنى الاستواء على العرش والنزول الى السماء بالنسبة لله - تعالى -

بعد بيان المعنى المراد من الآيات والأحاديث السابقة نعود الى تحديد معنى الاستواء والنزول ، الذى أثار كل هذه المناقشة ، لنبين كيف تحدد المعنى الصحيح لكل منهما كما أوضحه الامام الغزالي :

- أما قوله - تعالى - : (الرحمن على العرش استوى)(1)

فان هذا النص القرآني ، يثبت نسبة بين الله والعرش لا محالة ، والنسبة الممكنة لا تخرج عن نوع واحد من نسب ثلاث وهي :

أولا : أن يكون العرش محلا لله ، كمحل العرض الذى يقوم به ، أو يكون العرش مكانا لله كمكان الجسم الذى يحل فيه .

ثانيا : أن يكون العرش معلوما لله أو مرادا له .

(1) سورة طه : آية ٥ .

ثالثا : أن يكون العرش مقدورا لله — تعالى — وخاضعا لسلطانه .

هذه نسب ثلاث ممكنة ، فلنبحث اذا عن النسبة التى تصلح أن تكون مرادة من الاستواء فى الآية ، وصلاحية النسبة تتوقف على توافر شرطين فيها هما :

١ — أن يكون اللفظ صالحا للدلالة عليها .
٢ — أن تكون النسبة أمرا لا يحكم العقل باستحالة نسبته الى الله — تعالى — .

ولوتأملنا النسب الثلاث المتقدمة نتلمس هذين الشرطين لتبين لنا :

— بالنسبة للتفسير الأول : فان لفظ الآية بسياقها يصلح للدلالة بظاهره على هذا المعنى ، الا أن العقل يحكم باستحالة كون العرش مكانا لله أو محلا له ، لأن هذه الأمور خاصة بالأجسام والأعراض ، وقد سبق الاستدلال على أن الله ليس جسما ولا عرضا .

— وأما كون العرش معلوما أو مرادا لله فغير مستحيل عقلا ، لكن اللفظ لا يصلح للدلالة على ذلك لا حقيقة ولا مجازا .
— أما كون العرش مقدورا لله — تعالى — ، وواقعا فى قبضة

القدرة ومسخرا لله - تعالى - ، مع أنه أعظم المقدورات، فهو معنى يصلح اللفظ للدلالة عليه ، ولا يحيل العقل نسبته الى الله - تعالى - .

أما صلاح لفظ الآية للدلالة على هذا المعنى فظاهر عند من يدرك استخدام العرب لألفاظ لغتهم ، فهم يستخدمون الاستواء بمعنى الاستيلاء ، ومن المستحسن فى اللغة أن يقال : استوى الأمير على مملكته ، أى استولى عليها وامتلكها ، ولذا قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

بمعنى استولى عليها ، ولذلك قال بعض السلف الصالح - رضى الله عنهم - يفهم من قوله - تعالى - : (الرحمن على العرش استوى) . ما فهم من قوله - تعالى - : (ثم استوى الى السماء وهى دخان)(١).

وأما جواز نسبة العرش الى الله بهذا المعنى عقلا ، فظاهر أيضا اذ لا يخرج شىء فى الوجود عن قدرة الله وسلطانه، فضلا عن أن العرش من أعظم المخلوقات ، والاستيلاء عليه جدير بأن يتمدح به ، لأن الاستيلاء على العرش يتبعه الاستيلاء على غيره ضرورة .

---

(١) سورة فصلت آية : ١١ .

ولما كانت هذه النسبة وهى تفسير الاستواء بالاستيلاء والقهر هى المعنى الوحيد اللائق بجلال الله — تعالى — ، فانه يتعين أن يكون هو المعنى المراد من قوله — تعالى — : (الرحمن على العرش استوى) أى قهر واستولى .

— أما قول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : (ينزل ربنا الى السماء الدنيا) فلا يمكن قبول المعنى الذى يدل عليه ظاهر اللفظ فى حق الله — تعالى — بل يجب تأويل معناه الى معنى أخر يجيزه العقل فى حقه — تعالى — ، ويصلح لفظ الحديث للدلالة عليه ، وتأويل لفظ الحديث ممكن على وجهين :

الوجه الأول :

أن يكون لفظ النزول مستخدما استخداما حقيقا أى بمعنى الانتقال المكانى ، وواقع من ملك من ملائكته — تعالى — الموكلين بذلك ، وأضيف النزول اليه — تعالى — على سبيل المجاز ، وقد ورد مثل هذا الاستعمال فى قوله — تعالى — : (واسأل القرية)(١) حيث اسند السؤال الى القرية مجازا ، والمسئول فى الحقيقة : أهل القرية ، وهذا الاستخدام المجازى أعنى اضافة أحوال التابع للمتبوع من الأساليب المتداولة فى الألسنة العربية فيقال مثلا : نزل الملك على باب المدينة والمراد عسكره

(١) سورة يوسف آية : ٨٢ .

وجنده ،وهذا استخدام مجازى متداول على الألسنة ،ولا ينـــكره أحـــد .

الوجه الثانى :

أن لايكون المعنى الحقيقى للنزول مرادا ، بل يكون المـــراد هى المعنى المجازى له ، ولفظ النزول يستعمل للدلالة على معان ثلاثة ، بعضها يصح تأويل الحديث به فى حق الله — تعالــى — وبعضها لا يصح وهى :

الأول : أن لفظ النزول قد يستعمل ويراد به القرب والتلطـــف كما يستعمل الارتفاع ويراد به التكبر والتعظيم ،فيقال : فلان رفع رأسه الى عنان السماء أى تكبر وتعظم .

الثانى : النزول بمعنى الانتقال الحسى من مكان أعلى الى مكان أسفل .

الثالث : النزول بمعنى سقوط الدرجة أو الرتبة أو المنزلة ، وضـــده الارتفاع بمعنى علو المكانة . فيقال : فلان علا أمره ، أو يقال أمره فى السماء السابعة للدلالة على عظم منزلته وعلو درجته ، وفى معارضته اذا سقطت رتبته يقـــال : فلان سقط أمره أو هوى به الى أسفل السافلين للدلالة على ضآلة شأنه وانحطاط مكانته .

وبالنظر الى هذه المعانى الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها ويدل

عليها يتبين لنا ما يأتى :

أولا : أن النزول بمعنى الانتقال ، بحكم العقل باستحالته فى حق الله — تعالى — ، لأن هذا المعنى لا يكون إلا فى الأجسام المتحيزة ، والله — سبحانه — ثبتت استحالة كونه جسما متحيزا .

ثانيا : والنزول بمعنى سقوط المنزلة أو الدرجة محال أيضا فى حق الله — تعالى — ، لأنه سبحانه قديم بذاته قديم بصفاته ، ولا يمكن زوال علوه وعظمته ، لأن القديم لا يطرأ عليه العدم .

ثالثا : أما النزول بمعنى التلطف والرحمة وترك الفعل الذى يقتضيه ويتطلبه علو الرتبة ، وكمال الاستغناء على الخلق ، فهو معنى صحيح فى حقه — تعالى — وليس هناك معنى سواه .

وما دام الأمر كذلك فيتعين تأويل الحديث به ، ويكون المعنى المراد من نزوله تعالى — الى سماء الدنيا . نزول رحمته بخلقه ، وتلطفه بهم .

وما دام الامر كذلك ، فيتعين تأويل الحديث به ، ويكون المعنى المراد من نزوله — تعالى — الى سماء الدنيا نزول رحمته بخلقه ، وتلطفه بهم .

ولذلك لما نزل قوله — تعالى — : (رفيع الدرجات ذو العرش) شعر الصحابة — رضوان الله عليهم — بمهابة عظيمة من عظمة الله وجلاله ، واستبعدوا على أنفسهم مع هذا الجلال .

أن يكثروا السؤال والدعاء مهابة من عظمته — تعالى — وعلو مكانته ، فأخبروا بأن الله — سبحانه وتعالى — مع عظمته وجلاله وعلو شأنه ، متلطف بعباده ، رحيم بهم ، ومستجيب لدعائهم فكانت استجابته للدعاء نزولا بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء عن الخلق ، وعدم المبالاة بهم فعبر الرسول — صلى الله عليه وسلم — عن ذلك بالنزول تشجيعا لقلوب العباد على أن يقبلوا على الله بالدعاء ، ويكثروا من تعظيمه — تعالى — بالركوع والسجود .

ومن هنا يتعين أن قبول الله — تعالى — لعبادات الخلق واقباله — تعالى — على الناس باجابة دعواتهم ، تلطفا واحسانا مع ماله من الجلال تنزل منه — سبحانه — ، وأن لفظ النزول فى الحديث قد استعمل للدلالة على هذا المعنى الصحيح ، وليس دالا على المعانى الحسية الباطلة التى يفهمها الجهال .

— فان قيل :

فلم خص السماء الدنيا ، ألا يدل ذلك على أنه نزول فعلى ؟

— قلنا :

اذا فهمنا أن المراد بالنزول هو تلطف الله — تعالى — ورحمته بالعباد واستجابته لدعائهم ، فهمنا أن ذكر السماء الدنيا

على اعتبار أنها الدرجة الأخيرة للنزول ، والتي يمكن التعبير بها في حق الله — تعالى — وهي سماء الدنيا والتي لا درجة بعدها ، وذلك مألوف في عبارات العرب مثل قولهم : سقط فلان الى الثرى ، باعتباره أسفل المواضع ، كما يقال : ارتفع فلان الى الثريا على اعتبار أنها أعلى المواضع بالنسبة للبشر ، فكذلك السماء الدنيا تعتبر الدرجة الأخيرة التي يمكن التعبير بالنزول اليها في جانب الذات الالهية .

— فان قيل :

فلم خصصت الليالي بالنزول ، فقال : (ينزل كل ليلة) ؟

— قلنا :

لأن الليل هو وقت الخلوات ، ومظنة الدعوات حيث يسكن الخلق ، وتزول عن القلوب ذكرهم ، وتصفو القلوب لذكر الله — تعالى — ، ويقبل الانسان على الله — تعالى — بالدعاء والاكثار منه ، وهذا الدعاء الخالص هو الجدير بالاستجابة من الله — تعالى — ، بخلاف الدعاء الذي يصدر عند غفلة القلوب أو تزاحم الاشتغال .

وهذا هو السبب في تخصيص الليالي بالنزول .... والله أعلم .

الدعوى التاسعة

يقول الامام الغزالى :

تدعى أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ مرئى خلافا للمعتزلة وانما أوردنا هذه المسألة فى القطب المرسوم بالنظر فى ذات الله سبحانه وتعالى لأمرين :

أحدهما : أن ننفى الرؤية عما يلزم على نفى الجهة فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفى الجهة ، واثبات الرؤية .

والثانى : أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته ، فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئيا كما أنه واجب أن يكون معلوما ، ولست أعنى به أنه واجب أن يكون معلوما ومرئيا بالفعل بل بالقوة ، أى هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به ، وأنه لا مانع ولا محيل فى ذاته له ، فان امتنع وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته ، كما تقول الماء الذى فى النهر مرو والخمر الذى فى الدن مسكر ، وليس كذلك لأنه يسكر ويروى عند الشراب ، ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك ، فاذا فهم المراد منه فالنظر فى طرفين :

أحدهما : فى الجواز العقلى ، والثانى : فى الوقوع الذى لا سبيل الى دركه الا بالشرع ، ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل أيضا لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين واقعين عقليين على جوازه :

الأول : هو أنا نقول ان البارى ـ سبحانه ـ موجود

وذات وله ثبوت وحقيقة ، وانما يخالف سائر الموجودات فى استحالة كونه حادثا ، أو موصوفا بما يدل على الحدوث أو موصوفا بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرهما ، فكل ما يصح لموجود فهو يصح فى حقه — تعالى — ان لم يدل على الحدوث ، ولم يناقض صفة من صفاته . والدليل عليه تعلق العلم به ، فانه لما لم يؤد الى تغير فى ذاته ولا الى مناقضة صفاته ، ولا الى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الأجسام والأعراض فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته ، والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئى بغير صفة ، ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود .

فان قيل : فكونه مرئيا يوجب كونه بجهة ، وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرا وهو محال ، ونظم القياس أنه ان كان مرئيا فهو بجهة من الرائى وهذا اللازم محال فالمفضى الى الرؤية محال .

قلنا : أحد الأصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو أن هذا اللازم محال ، ولكن الأصل الأول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع .

فنقول : لم قلتم انه ان كان مرئيا فهو بجهة من الرائى : أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر ، ولا سبيل الى دعوى الضرورة ، وأما النظر فلا بد فى بيانه ومنتهاهم أنهم لم يروا الى الآن شيئا الا وكان بجهة من الرائى مخصوصة ، فيقال : وما لم ير فلا يحكم باستحالته ، ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول : انه تعالى جسم لأنه فاعل ، فانا لم نر الى الآن فاعلا الا جسما ، أو يقول : ان كان فاعلا وموجودا فهو اما داخل العالم واما خارجه ، واما متصل واما منفصل ، ولا تخلو عنه الجهات الست

فانه لم يعلم موجود الا هو كذلك فلا فضل بينكم وبين هؤلاء .

وحاصله يرجع الى الحكم بأن ما شوهد وعلم ينبغى ألا يعلم غيره الا على وفقه ، وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ، ويقول : لو كان موجودا لكان يختص بحيز ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم . ومنشأ هذا احالة اختلاف الموجودات فى حقائق الخواص مع الاشتراك فى أمور عامة وذلك الحكم لا أصل له . على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم ، فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال . وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ، ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان نفسه فى المرآة ، ومعلوم أنه ليس فى مقابلة نفسه .

فان زعموا أنه لا يرى نفسه ، وانما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة فى المرآة انطباع النقش فى الحائط . فيقال : ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة فى حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين ، وان تباعد بثلاثة أذرع فكذلك ، فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعا فى المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة ، فان كانت الصورة فى شئ وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب عنه ، وهو لا يراه ، وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين ، فلنطلب هذه الصورة من جوانب المرآة ، فحيث وجدت فهو المرئى ، ولا يوجود لمثل هذه الصورة المرئية فى الأجسام المحيطة بالمرآة الا فى جسم الناظر فهو المرئى اذ بالضرورة وقد بطلت المقابلة والجهة ، ولا ينبغى

أن نستحقسر هذا الالزام ، فانه لا مخرج للمعتزلة عنـــه ، ونحن نعلم بالضرورة أن الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة ، وان قيل له : أيمكن أن تبصر نفسك فى مرآة لحكم بأنه محال ، وقال : لا يخلوا اما أن أرى نفسى وأنا فى المرآة فهو محال ، أو أرى مثل صورتى فى جرم المرآة وهو محـــال ، أو فى جرم وراء المرآة وهو محال . أو المرآة فى نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها صورة ، ولا تجتمع صورتان فى جسم واحد اذ محال أن يكون فى جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط ، وان رأيت نفسى حيث أنا فهو محال ، اذ لست فى مقابلـــة نفسى فكيف أرى نفسى ولا بد من المقابلة بين الرائى والمرئـى ، وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلة ، ومعلوم أنه باطل ، وبطلانه عندنا لقوله : انى لست فى مقابلة نفســى فلا أراها والا فسائر أقسام كلامه صحيحة ، فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عـــن التصديق بما لم يألفوه ، ولم تأنس به حواسهم .

المسلك الثانى : وهو الكشف البالغ أن نقول انما أنكـــر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما نريده بالرؤية ، ولم يحصل معناها على التحقيق وظن أنا نريد بها حالة تساوى الحالة التى يدركها الرائى عند النظر الى الأجسام والألوان . وهيهات . فنحـــن نعترف باستحالة ذلك فى حق الله سبحانه ، ولكن ينبغـــى أن نحصل معنى هذا اللفظ فى الموضع المتفق ونسبكه ، ثم نحـــذف منه ما يستحيل فى حق الله سبحانه وتعالى ــ فان نفى معـــنى من معانيه لم يستحل فى حق الله ــ سبحانه وتعالى ــ وأمكـــن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة اثبتناه فى حق الله ــ سبحانه ــ وقضينا بأنه مرئى حقيقة ، وان لم يكن اطلاق اسم الرؤيـــة عليه الا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع ، واعتقدنـــا المعنى كما دل عليه العقـــل .

وتحصيله أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين، وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات ، فلننظر الى حقيقة معناه ومحله والى متعلقه ، ولنتأمل أن الركن من جملتها فى اطلاق هذا الاسم ما هو .

فنقول : أما المحل فليس بركن فى صحة هذه التسمية ، فان الحالة التى ندركها بالعين من المرئى لو أدركناها بالقلب أو الجبهة مثلا لكنا نقول : قد رأينا الشئ وأبصرناه ، وصدق كلامنا : فان العين محل وآلة لا تراد بعينها ، بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم .

ولنا أن نقول : علمنا بقلبنا أو بدماغنا ان أدركنا الشئ بالقلب أو بالدماغ أنا ادركنا الشئ بالدماغ ، وكذلك ان أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين .

وأما المتعلق بعينه ، فليس ركنا فى اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة ، فان الرؤية لو كانت لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ، ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية ، فدل على أن خصوص صفات المتعلق ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة ، واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود ، أى موجود كان ، وأي ذات كان ، فاذن الركن الذى الاسم المطلق عليه هو الأمر الثابت ، وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله أو متعلقه ، فلنبحث عن الحقيقة ما هى ، ولا حقيقة لها الا أنها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل ، فانا نرى الصديق مثلا ، ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة فى دماغنا على سبيل التخيل والتصور ،

ولكنا لو فتحنا البصر ادركنا تفرقة ، ولا نرجع تلك التفرقة الى ادراك صورة أخرى مخالفة لما كانت فى الخيال ، بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق ، وليس بينهما افتراق ، الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل ، وكالكشف لها ، فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر ، حدوثا أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية فى الخيال ، والحادثة فى البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة فى الخيال . فاذن التخيل نوع ادراك على رتبة ، ووراءه رتبة أخرى هى أتم منه فى الوضوح والكشف بل هى كالتكميل له ، فنسمى هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وابصارا .

وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله ، وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته ، وكل مالا صورة له ، أى لا لون له ولا قدر ، مثل القدرة والعلم ، والعشق والابصار والخيال . فان هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها ، والعلم بها نوع ادراك ، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى التخيل ، فان كان ذلك ممكنا ، سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية ، كما سميناه بالاضافة الى التخيل رؤية .

ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال فى الاستيضاح والاستكشاف غير محال فى الموجودات المعلومة التى ليست متخيلة ، كالعلم والقدرة وغيرهما ، وكذا فى ذات الله سبحانه وصفاته ، بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد استيضاح فى ذات الله وصفاته ، وفى ذوات هذه المعانى المعلومة كلها .

فنحن نقول ان ذلك غير محال ، فانه لا محيل له ، بل العقل دليل على امكانه ، بل على استدعاء الطبع له ،

الا أن هذا الكمال فى الكشف غير مبذول فى هذا العالم ، والنفس فى شغل البدن وكدورة صفاته ، فهو محجوب عنه ، وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد ما فى العين سببا ـ بحكم اطراد العادة ـ لامتناع الابصار للمتخيلات ، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال ـ بحكم اطراد العادة ـ مانعا من ابصار المعلومات ، فاذا بعثر ما فى القبور وحصل ما فى الصدور ، وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصفيت بأنواع التصفية والتنقية ، لم يمتنع أن نشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح فى ذات الله ـ سبحانه ـ ، أو فى سائر المعلومات ، يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود ، كارتفاع درجة الابصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بلقاء الله ـ تعالى ـ ومشاهدته ، أو رؤيته أو ابصاره ، أو ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعانى .

واذا كان ذلك ممكنا بأن خلقت هذه الحالة فى العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق ، وخلقه فى العين غير مستحيل ، كما أن خلقها فى القلب غير مستحيل . فاذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية ، علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه ، وأن الشرع قد شهد له ، فلا يبقى للمنازعة وجه الا على سبيل العناد أو المشاحة فى اطلاق عبارة الرؤية ، او القصور عن درك هذه المعانى الدقيقة التى ذكرناها ولنقتصر فى هذا الموجز على هذا القدر .

الطرف الثانى فى وقوعه شرعا . وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكثرتها يمكن دعوى الاجماع من الأولين فى ابتهالهم الى الله ـ سبحانه ـ فى طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ، ونعلم قطعا من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك ،

وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وجملة من ألفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر ، بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك من الحصر .

ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى — صلى الله عليه وسلم — (أرني أنظر اليك) — فانه يستحيل أن يخفى عن نبي من أنبياء الله — تعالى — انتهى منصبه الى أن يكلمه الله — سبحانه — شفاها أن يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة ، وهذا معلوم على الضرورة ، فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير أو التضليل ، وهو جهل بصفة ذاته ، لأن استحالتها عندهم لذاته ، ولأنه ليس بجهة ، فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة أنه ليس بجهة ، أو كيف عرف أنه ليس بجهة ، ولم يعرف أن رؤية ما ليس بجهة محال ، فليت شعري ماذا يضمر الخصم ويقدره من ذهول موسى — صلى الله عليه وسلم — ؟ يقدره معتقدا أنه جسم في جهة ذو لون . واتهام الأنبياء — صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح ، فانه تكفير للنبي — صلى الله عليه وسلم — فان القائل بأن الله سبحانه جسم ، وعابد الوثن والشمس واحد ، أو يقول علم استحالة كونه بجهة ، ولكنه لم يعلم أن ما ليس بجهة فلا يرى ، وهذا تجهيل للنبي عليه أفضل السلام ، لأن الخصم يعتقد أن ذلك من الجليات لا من النظريات .

فأنت الآن أيها المسترشد مخير من أن تميل الى تجهيل النبي — صلى الله عليه وسلم — تسليما ، أو الى تجهيل المعتزلي ، فاختر لنفسك ما هو أليق بك والسلام ، فان قيل أن دل هذا لكم ، فقد دل عليكم ، لسؤاله الرؤية في الدنيا

ودل عليكم قوله ـ تعالى ـ (لن تراني) ، ودل قولـــــه سبحانه (لا تدركه الأبصــــار) .

قلنا : أما سؤاله الرؤية في الدنيا ، فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه ، والأنبياء كلهـــم ـ عليهم أفضل السلام ـ لا يعرفون من الغيب الا ما عرفـــوا ، وهو القليل ، فمن أين يبعد أن يدعو النبي ـ عليه افضــــل السلام ـ كشف غمة وازالة بلية ، وهو يرتجي الاجابة في وقــت لم تسبق في علم الله ـ تعالى ـ الاجابة فيه ، وهذا مــــن ذلك الفــن .

وأما قوله ـ سبحانه ـ (لن تراني) فهو دفع لمــــا التمسه ، وانما التمس في الدنيا ، فلو قال : أرني انظر اليـك في الأخرة ، فقال لن تراني لكان ذلك دليلا على نفي الرؤيــة ولكن في حق موسى ـ صلوات الله سبحانه وسلامه عليه ـ على الخصوص لاعلى العموم . وما كان أيضا دليلا على الاستحالــــة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال . وأما قوله (لاتدركــه الابصار) أي لا تحيط به ولاتكتنفه من جوانبه ، كما تحيـــط الرؤية بالأجسام ، وذلك حق وهو عام ، فأريد به في الدنيا ، وذلك أيضا حق ، وهو ما أراده بقوله سبحانه (لن ترانـــي) في الدنيا . ولنقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية ،ولينظـر المنصف كيف افترقت الفرق ، وتحزبت الى مفرط ومفرط .

أما الحشوية فانهم لم يتمكنوا ــ فهم موجود لافي جهة ، فأثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسيمة والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث .

وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ، ولم يتمكنوا من اثبـــات

الرؤية دونها ، وخالفوا به قواطع الشرع . وظنوا أن فى اثباتها اثبات الجهة . فهؤلاء تغلغلوا فى التنزيه ، محترزين من التشبيه فأفرطوا . والحشوية أثبتوا الجهة احترازا من التعطيل فشبهوا .

فوفق الله ـ سبحانه ـ أهل السنة للقيام بالحق ، فتفطنوا للمسلك القصد ، وعرفوا أن الجهة منفية ، لأنها للجسمية تابعة وتتمة ، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وطريقه . وهى تكملة له ، فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التى من لوازمها ، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التى هى من روادفه وتكملاته ، ومشاركة له فى خاصيته ، وهى أنها لا توجب تغييرا فى ذات المرئى ، بل التعلق به على ما هو عليه كالعلم . ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد فى الاعتقاد .

الدعوى التاسعة

في جواز رؤية الله ـ تعالى ـ عقلا ووقوعها في الآخرة شرعا

رؤية الله ـ تعالى ـ من المسائل الكلامية الهامة ، التى دار حولها النزاع بين المتكلمين :

ـ فأهل السنة : ذهبوا الى القول بجواز رؤيته ـ تعالى ـ عقلا ، ووجوبها شرعا ، وواقعة فعلا فى دار القرار بمعنى أنه سبحانه ينكشف لعباده المؤمنين انكشافا تاما .

ـ والمعتزلة : ينفونها قطعا .

جرت عادة المتكلمين أن يذكروا مبحث الرؤية ضمن حديثهم عن صفات الله ـ تعالى ـ ، الا أن الامام الغزالى تناول موضوع رؤية الله ـ تعالى ـ فى هذا القطب الذى عقده للنظر فى أحكام الذات الالهية ، خلافا لما جرت عليه عادة المتكلمين ، وذلك لأمرين :

أحدهما :

أن الذين حكموا بنفى جواز رؤية الله ـ تعالى ـ ، انما اعتمدوا فى نفيهم لجوازها على أساس استحالة الجهة فى حقه ـ سبحانه وتعالى ـ ، ولما استحالة الجهة فى حقه استحالة

رؤيته ، لاعتقادهم أن كل مرئى لا بد وأن يكون فى جهة ٠

فذكر الامام الغزالى موضوع رؤية الله ـ تعالى ـ فى هذا القطب يقصد أن يبين كيف يجمع بين اثبات الرؤيـــة ، ونفى الجهة الذى أقام عليه البرهان من قبل ، ويثبت أن نفى الجهة عنه ـ تعالى ـ لا يستلزم نفى رؤيته ٠

الثانـــى :

أن أهل السنة ذهبوا الى القول بجواز رؤيته ـ تعالى ـ لأنه سبحانه موجود وذات ، وكل موجود يجوز أن يرى ٠

فجواز رؤيته ـ تعالى ـ ليس راجعا الى فعل مـــن أفعاله ـ تعالى ـ ، ولا لصفة من صفاته ، بل الى كونـــه موجودا ، وكل موجود يجب أن يكون مرئيا ، كما يجـــب أن يكون معلوما ٠

ولا يعنى ـ الامام الغزالى ـ بقوله : يجب أن يكـــون معلوما ومرئيا بالفعل ، بل بالقوة ، والمراد بهذا : أن كـــل موجود بالنظر الى ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به ، كمـــا هو مستعد لتعلق العلم به ، وأنه لا مانع ولا محيل فى ذاته لهذا التعلق ، فان امتنعت الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته وذلك مثل أن نقول : الماء الذى فى النهر مرو ، والخمر الذى

فى الدن مسكر ، فحكمنا على الماء بالارواء حالة وجوده فــى النهر ، وعلى الخمر بالاسكار حالة وجوده فى الدن . معنـاه أنه مرو بالقوة ومسكر بالقوة ، أى أن ذات كلا منهما قابلــة لصفتها عند تناولها فان من البديهى أن الماء يروى عند الشرب والخمر يسكر عند تناوله ، فالارواء له اطلاقان مختلفان أحدهما بالقوة والآخر بالفعل وكذا الاسكار .

وعلى هذا النحو نحكم بقبول الذات الالهية للرؤيــة باعتبارها ذاتا موجودة فيجب أن تكون مرئية بالقوة .

لهذين الأمرين ناسب ذكر مبحث الرؤية فى هذا القطب الخاص بالنظر فى ذات الله ، لما بين موضوع الرؤية وذات الله من ارتباط وثيــق .

بحث مسألة الرؤية

البحث فى موضوع رؤية الله ـ تعالى ـ يدور فــى اتجاهــين :

الاتجاه الأول : جواز رؤية الله ـ تعالى ـ عقلا وأدلة أهــل السنة على ذلك .

الاتجاه الثانى : وقوع رؤية الله ـ تعالى ـ فى الآخــرة ،

والأدلة الشرعية على ذلك ، حيث لا سبيل الى اثبات ذلك الا بالشـــرع .

الاتجاه الأول : جواز رؤية الله ـ تعالى ـ عقلا

مع أن دليل الشرع على وقوع رؤية الله ـ تعالـــــى ـ للمؤمنين فى الآخرة ، يدل ضمنيا لا محالة على جواز وقوعهـــا ، لكن الامام الغزالى ـ مثلا لرأى أهل السنة ، استدل علـــى جواز رؤية الله ـ تعالى ـ بدليلين عقليين مستقلين ، تناولهما بالذكر تفصيلا :

أدلة أهل السنة على جواز وقوع الرؤية عقلا

الدليل الأول :

لو لم يكن الله ـ تعالى ـ مرئيا ، لما جاز أن يكـــون معلوما ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى اليه من عدم جـواز رؤيته تعالى ، وثبت نقيضه وهـــو : انه يجوز رؤيته .

أما دليل الملازمـــة :

فلأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ ذات موجودة باتفـــاق ، ولها ثبوت وتحقق فى الخارج كبقية الموجودات ، وانما يخالـــف

سبحانه سائر الموجودات فى أمرين :

١ ـ استحالة كونه ـ تعالى ـ حادثا ، أو موصوفا بصفة تستوجب الحدوث ٠

٢ ـ استحالة اتصافه ـ تعالى ـ بصفة تناقض صفات الألوهية الواجبة لذاته من علم وقدرة وغيرهما من الصفات الكمالية ٠

وما عدا ذلك ٠٠٠ فكل ما يصح ويجوز لموجود ، فهو يصح فى حقه ـ تعالى ـ ، وقد صح للموجودات أن ترى ، فلتصح الرؤية فى حقه ـ تعالى ـ ٠

والدليل على ذلك تعلق العلم به ، فان تعلق علمنا بذاته ـ تعالى ـ وصفاته لا يستلزم حدوثه ، وما ذاك الا لأن علم الناس به ـ تعالى ـ لا يناقض صفة من صفاته ، ولا يلزم منه تغير فى ذاته أو صفاته ، وجواز تعلق العلم به ـ تعالى ـ على اعتبار أنه ـ تعالى ـ ذات موجودة ، فنعلمه كما نعلم غيره من الموجودات ٠

والرؤية نوع من العلم ، لا يؤدى تعلقها به ـ تعالى ـ الى تغير فى ذاته ولا صفاته ٠ ولذا صح القول ٠٠ أنه لو لم يكن مرئيا لما جاز أن يعلم ٠٠٠

أما بطلان التالى وهو (كونه غير معلوم) فباطل ٠٠

لأنه — تعالى — معلوم بالاتفاق .

فبطل ما أدى اليه وهو : استحالة رؤيته — تعالى — ، وثبت نقيضه وهو : الحكم بكون الرؤية أمرا جائزا فى حقه — سبحانه وتعالى — ، كما أنها جائزة فى حق كل موجود .

اعتراض على الدليل الأول والجواب عنه

قد يقال :

لو كان الله مرئيا لكان فى الجهة المقابلة لمن يراه ، لكن التالى (وهو كونه فى جهة) باطل ، فبطل ما أدى اليه (وهو جواز رؤيته — تعالى —) وثبت نقيضه وهو : استحالة هذه الرؤية .

بيان الملازمة :

أن الواحد منا فى الشاهد راء بحاسة وهى البصر ، والرائى بالحاسة لا يرى الشئ الا اذا كان مقابلا له ، أو حالا فى شئ مقابل له ، فيجب أن تكون المقابلة ، أو ما فى حكمها شرطا فى الرؤية .

أما بطلان التالى : (وهو كونه فى الجهة المقابلة لمن يراه) .

فلأن الكون فى جهة انما يصح على الأجسام والأعراض ، والله ـ تعالى ـ ليس بجسم ولا عرض ، فلا يجوز أن يكون فى جهة مقابلة لمن يراه .

واذا بطل التالى ، بطل ما ادى اليه ، وثبت نقيضه وهو استحالة هذه الرؤية .

الجواب

أجيب عن هذا الاعتراض بما يأتى :

أولا :

أننا نسلم بطلان التالى (وهو كونه فى جهة) لأنه يلزم منه أن يكون جوهرا أو عرضا ، وهو محال كما تقدم .

لكن لا نسلم لكم القول : أنه لو كان مرئيا لكان فى جهة ونقول لكم : ما هو منشأ هذا الحكم ؟ .

فان قلتم : ان هذا ضرورى وبديهى ، قلنا : لو كان هذا الأمر ضروريا لما خالفناكم فيه ، لأن الضرورى لايخالف فيه أحد ، وقد خالفناكم .

وان قلتم انه معلوم بالنظر والاستدلال ، ودليلنا أن

هذا هو ما نشاهده من رؤيتنا للأشياء ، فاننا لا نرى الا الأشياء المقابلة لنا ، ومن هنا حكمنا على أن كل شئ مرئى لا بد وأن يكون فى جهة مخصوصة من الرائــــى .

وهذا يرجع كما هو ظاهر الى تحكيم المشاهدة فى كــل ما لم يشاهد ، وقياس الخصوم الغائب على الشاهد ، وهــــذا قياس باطل فى الاستدلال ، اذ لو كان صحيحا ، لصح للمجسمة أن يقولوا : ان الله ـ تعالى ـ جسم ، مادام فاعلا لأننــا لم نر فى الوجود فاعلا الا وهو جسم ، وصح للمجسمة أيضــا أن يقولوا : ان الله فاعل وموجود ، وهو متصل بالعالــم أو منفصل عنه ، وهو اما داخل العالم أو خارجه ، وأنه لاتخلــو عنه الجهات الست ، لأن كل موجود نشاهده ونراه لا بد لــه من ذلك .

وهذه أحكام باطلة كما هو ظاهر .. مرجعها الى الحكم بأن ما شوهد وعلم ، ينبغى ألا يعلم غيره الا على وفقه ومثله .

ومن يفعل ذلك يكون مثله مثل من يعلم الجسم ، ويثبت وجوده اعتمادا على معرفته بخواصه من تحيز وخلافه ، وينكر وجود العرض بحجة أن العرض لو كان موجودا لاختص بحيز مستقل يمنع غيره من أن يحل حيث حل هو ، كما هو الشأن فى الأجسام .

ومنشأ هذا كله : أن القائلين بذلك ، ينظرون الى الموجودات فيرونها متحدة فى بعض الأحكام العامة التى تشترك فيها ، ويغفلون عن أن الموجودات رغم اشتراكها فى هذه الأحكام الا أن بينها اختلافا كبيرا فى بعض الخصائص كالاختلاف القائم بين الأجسام والأعراض رغم اشتراكهما فى صفة الوجود والحدوث والامكان ، وكالاختلاف القائم بين الذات الالهية والموجودات الأخرى .

وهذا الاختلاف الموجود بينها يستلزم ألا تكون الأحكام المشاهدة فى هذه الموجودات سارية بالضرورة على الذات الالهية.

فاذا كانت رؤية الموجودات تقتضى ثبوت الجهة لها بالضرورة ، فلا يلزم من ذلك أن تكون الجهة ضرورية فى حق الله — تعالى — اذا جوزنا رؤيته ، واذا كنا نقول : ان الله يرى فى غير جهة ، فلا استحالة فى ذلك مع أننا لم نشاهد شيئا مرئيا فى غير جهة ، لأن ما لم نشاهده لا ينبغى أن نحكم باستحالته .

ثانيا :

أنتم متفقون معنا على أن الله — تعالى — يرى نفسه ، ويرى الأشياء فى العالم ولو [illegible]

ولا من العالـــم ٠

فلو كانت رؤيتنا لله ـ تعالى ـ تستوجب الجهة لـه ، وأن يكون مثل المشاهد من الموجودات كما تقولون ، لكانت رؤية البارى ـ سبحانه ـ لعباده تستوجب ذلك بالنسبة له ، اذ لا فرق بين رؤية ورؤية ، فكون الله رائيا لغيره ، أو مرئيا لا يلزم منه أن يكون فى جهة من ذلك الغير ٠

الزام الغزالى للقائلين بنفى الرؤية :

ولو فرض أنكم أنكرتم رؤية الله ـ تعالى ـ لعبـاده ، حتى لا تستوجب الجهة له ـ تعالى ـ نقول :

ان رؤية الانسان نفسه فى المرآة حاصلة ، ولا يمكنكـــم انكارها ، ومن المعلوم أن الانسان حينما يرى نفسه فى المرآة ، لا يكون مقابلا لنفسه ٠

ـ فان زعمـــوا :

أنه لا يرى نفسه ، وانما يرى صورة محاكية لصورته ، أو يرى صورة منطبعة فى المرآة موافقة لصورة الرائى ، لا نفس الرائى وانطباعها كانطباع النقش فى الحائط ٠

يرد الامام الغزالى على هذا الزعم قائلا :

ان ذلك أمر مستحيل ، ظاهر الاستحالة ، ودليل استحالته أنه لو كان المرئى فى المرآة صورة منطبعة فى جسمها للزم الا تبتعد تلك الصورة بابتعاد الرائى منها ، ولا تقترب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطح المرآة ، ومعنى هذا ، أن الانسان اذا تباعد عن مرآة منصوبة فى حائط بقدر ذراعين، فانه يرى صورته متباعدة عن سطح المرآة بنفس القدر ، فكيف تكون الصورة مع التباعد منطبعة فى المرآة ، مع أن سمك المرآة لا يزيد على سمك شعيرة ، فسمكها لا يسمح بهذا الانطباع ، فدل ذلك على أن المرئى فى المرآة نفس الرائى ، ولا شئ ينطبع فيها ، وعليه فالقول بالانطباع باطل .

— فان قلتم :

ان الصورة منطبعة فى شئ وراء المرآة .

— قلنا :-

هذا القول باطل أيضا ، لأن ما وراء المرآة اما أن يكون جدارا أو هواءا أو شخصا آخر ، وهو غير مرئى للشخص ، وعلى ذلك فلا وجود للصورة المنطبعة لا فى المرآة ولا وراءها من الأجسام ، ولا فى الأجسام الموجودة عن يمين المرآة أو شمالها ، أو الموجودة فوقها أو تحتها ، فاذا كانت تلك

الصورة بعيدة عن سطح المرآة بذراعين ، واستحال وجودها في تلك الجهات ، فانها لا تكون الا في الجهة المقابلة لها ، حيث يكون جسم الرائى ، فهو اذ يراها ، فانما يرى نفسه ، ومعلوم أنه ليس في جهة نفسه ، فالجهة اذن ليست لازمة لتحقيق الرؤية .

واذا كان الأمر كذلك ... فرؤية الله — تعالى — لا تستلزم كونه في جهة ممن يراه .

مما تقدم ثبت لنا : أن الله — تعالى — يرى عباده من غير أن يكون في جهة منهم ، كما ثبت أيضا ، أن رؤية الشخص منا نفسه في المرآة تتم دون جهة أو مقابلة .. وكل هذه أحكام صحيحة ، والمنكرون لهذه الأحكام انما معتمدهم في انكارهم لها ، أن هذه أمور لم تأنس لها حواسهم ، ولم تألفها عاداتهم ، ومن ثم لا يطيقون التصديق بها .

الدليل الثاني لأهل السنة :

هذا الدليل بناه الامام الغزالي على أساس التحديد الدقيق

لمعنى الرؤية عند أهل السنة .

ونهج الامام هذا المنهج ، لأن الذى ينفى رؤية الله تعالى لم يفهم المعنى الصحيح الذى قصده أهل السنة من الرؤية على التحقيق ، حيث ظن النافون للرؤية ، أن أهل السنة قصدوا بتجويزهم رؤية الله — تعالى — ، حالية تساوى الحالة التى يدركها الرائى عند النظر الى الأجسام والألوان ، وما تقتضيه تلك الحالة من الاحاطة والشمول بالشىء المرئى ، وغير ذلك من الأشياء التى تلازم الماديات ، ومن هنا حكموا باستحالة رؤيته — تعالى — وخالفوا أهل السنة ، فى الوقت الذى يعترف أهل السنة باستحالة هذه الأمور فى حق الله — سبحانه وتعالى — ، فهم لا يريدون من رؤيته — تعالى — تلك المعانى كما ظن هؤلاء ، بل يريدون بالرؤية معنى آخر من المعانى التى تجوز فى حقه — سبحانه — ، وهذا المعنى لا بد من بيانه على التحقيق .

الطريقة التى اتبعها الغزالى فى تحديد معنى الرؤية

وطريقة معرفة المعنى الذى يقصده أهل السنة من الرؤية ، هى أن تستعرض معانى الرؤية الحقيقية منها ، والمجازية ، ثم نحذف من هذه المعانى ما يستحيل فى حق الله — تعالى —

وما تبقى من المعانى ننظر اليه ، فان صلح اطلاق شئ منهـا على الله ـ تعالى ـ على سبيل الحقيقة ، أطلقناه عليـه ، وقضينا بأنه مرئى حقيقـة .

وان لم يصلح شئ من المعانى الحقيقية للاطلاق ، نظرنـا فى المعانى المجازية ، وأطلقنا لفظ الرؤية على الله ـ تعالى ـ على سبيل المجاز ، باذن الشرع ، واعتقدنا جواز هذا المعـنى المجازى فى حقه ـ تعالى ـ كما دل عليه العقل ، وحكم به .

وحاصل ما يدل عليه لفظ (الرؤية) أمور ثلاثة :

١ ـ معنى معين : وهو الحال القائم بالعين .

٢ ـ محل تقوم الرؤية به : وهو العين ، لأنها وسيلة الرؤيـة التى نبصر بها الأشياء .

٣ ـ متعلق الرؤية : وهى الأشياء التى نراها ، أى تقـع رؤيتنا عليها من أجسام ، والوان وأشكال .

بعد تحديد وحصر معنى الرؤية فى هذه المعانى الثلاثة ، نبحث فيما يمكن أن يعد ركنا ضروريا فى تحقيق الرؤية وشروطها :

ـ أما المحل وهو العين :

فليست ركنا ضروريا لتحقيق الرؤية ، لأن الحال أو الانكشاف

الذى يقوم بالعين عند الرؤية ، يمكن أن يقوم فى القلب مثلا أو فى الجبهة ، والحالة التى ندركها من المرئى بواسطة العين ، لو أدركناها بالقلب أو بالجبهة ، صح تسميتها رؤية ، وصح أن نقول : قد رأينا الشىء وأبصرناه ، ويصدق حينئذ قولنا ، لأن العين لا تراد لذاتها ، بل لتحل فيها تلك الحالة الادراكية الخاصة .

فاذا تمت هذه الحالة الادراكية بغير العين ، أى بواسطة عضو آخر من أعضاء الجسم ، تمت الرؤية ، وصح اطلاق اسم الرؤية عليها .

ومثل هذا قولنا : علمنا هذا الشىء بقلبنا أو بدماغنا ، لأن القلب أو الدماغ هما محل العلم ، فان أدركنا الشىء بالقلب أو الدماغ صح أن نقول : أبصرناه بقلبنا أو بجبهتنا .

اذا اتضح ذلك ، علمنا أن العين باعتبارها محلا للرؤية ليست ركنا ضروريا فى اطلاق اسم الرؤية على معناها وحالتها الخاصة ، وانما الرؤية تطلق على تلك الحالة حيثما وجدت .

— أما متعلق الرؤية :

وهو الأشياء المرئية ، فليس شىء بحيث منها يعد ركنا ضروريا فى ثبوت حقيقة الرؤية ، واطلاق هذا الاسم عليها ، لأننا

لو حكمنا بالرؤية مثلا لتعلقها بالسواد ، لما كان ادراك البياض وانكشافه للرائى رؤية ، وكذلك الحال بالنسبة للألوان ، فليست ركنا ضروريا فى تحقيق الرؤية ، والا لما كان ادراك الحركة أو السكون وانكشافهما للرائى رؤية .

ومن هنا نعلم ، أن الصفات الخاصة للأشياء المرئية ليست ركنا أساسيا فى ثبوت حقيقة الرؤية ، واطلاق هذا الاسم عليهما .

واذا كان المحل الخاص للرؤية ، لايصلح أن يكون ركنا ضروريا ، كما أن المتعلق الخاص لايصح أن يكون ركنا ضروريا لتحقق الرؤية وثبوتها ، فلا يبقى بعد ذلك الا أن نقول :

أن كلمة الرؤية ، انما تطلق على معنى غير مقيد بمتعلق خاص ، أو محل بعينه ، وأن هذا المعنى هو الركن الضرورى فى ثبوت حقيقتها واطلاق اسم الرؤية عليه ، وليس المحل ركنا ، ولا المتعلق ركنا ، وعلينا اذن تحديد هذا المعنى .

(حقيقة الرؤية)

حقيقة الرؤية :

(هى نوع ادراك ، هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى

التخيـــــل) .

أى أن الرؤية عبارة عن ادراكنا للأشياء ادراكا أتـــم وأكمل انكشافا وأظهر من انكشاف تلك الأشياء عند من يتخيلها .

خذ لذلك مثلا يوضح هذا المعنى :

اذا رأى الانسان صديقا مثلا ، ثم غمض عينيه ، فـان صورة الصديق تكون حاضرة فى دماغه ، حضور الصورة هذا هـو التخيل أو التصور لصورة الصديق .

فاذا فتح الانسان عينيه ، ورأى صديقه ، كانت الصـورة التى يشاهدها منه هى عين الصورة التى كانت فى خياله ، مع الفرق بين الصورتين . هذا الفرق يتمثل فى أن الصورة المرئيـة بالعين أوضح وأتم من الصورة المتخيلة ، وليس الفرق بـين الصورتين راجعا الى ادراك صورة أخرى مخالفة لما كانت فـى الخيال ، بل مرجعها الى كون انكشاف الشئ فى الخيال نوع ادراك ، على رتبة معينة ، وانكشافه بالرؤية ، نـوع ادراك على رتبة أخرى أتم منه فى الوضوح والكشف ، بل هى كالتكميـل له ، فتسمى هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وابصارا .

وهذا الفرق بين مراتب الادراكات ، ودرجات الكشـف ، واقع فى الأمور التى نعلمها دون أن نتخيلها ، ونعلم أيضا حتى

الأمور التى يحيط بها الخيـال ٠

لكن هناك موجودات نعلمها ، ولا يمكن أن نتخيلهـاه وذلك مثل ذات الله — تعالى — وصفاته ، ومثل كل ما لا صورة له ، ولا لون ولا مقدار ، كالعلم والقدرة ، والأحوال النفسية كالعواطف من حب وشوق ، فكل هذه معانى نعلمهـا ، ولا نستطيع أن نتخيلها ، وعلمنا بها تتفاوت درجاته ، وضوحـا وخفاء ، والعقل يعترف بهذا ، بل الانسان بطبعه يتطلع الى مزيد من معرفة تلك الأمور ، فاذا وصل الى شىء من العلم بالله وصفاته ، فانه تيطلع الى مزيد من العلم يكون أتم وأكمل مما علمه دونهـا ٠

فاذا كان وجود تلك الدرجة من الكشف امرا غير مستحيل ، بل كانت أمرا ممكنا فى العقل ويقتضيه الطبع ، كانت نسبة هذه الدرجة الى مادونها فى الكمال والوضوح كنسبة الرؤيـة الى التخيل ، فاننا نسمى ذلك الكشف رؤية بالنسبة لما دونـه من درجات الادراك والعلم بالله وصفاته ٠

واذا كان هذا الكشف للمعلومات على هذا النحو ممكنا ، ولا محيل له ، فانه لا يتاح للنفوس فى هذه الدنيا ، لانشغالها بهمومها ، ولأن البدن يكدر صفوها الروحانى ، فضلا عـن

تقاعس الانسان عن تطهير جوارحه وجوانحه ، وتقصيره في تهذيب روحه ، وتطهير قلبه ، كل هذه حجب تحجب النفس عن رؤية هذه المعاني التي لايحيط بها الخيال .

فاذا كانت الآخرة ، وبعثر ما في القبور ، وحصل ما في الصدور ، وطهرت القلوب ، وزكيت النفوس ، وصفيت بأنواع التصفية والتنقية ، اشتغلت بمزيد من العلم بالله — تعالى — ، ومع ارتفاع الحجب التي منعتها في حياتها ، تصل في ذلك الى درجة من الكشف لذاته — تعالى — ، نسبتها الى العلم به وبصفاته ، كنسبة الابصار الى التخيل ، فيعبر عن ذلك بلقاء الله — تعالى — ومشاهدته ، أو رؤيته أو ابصاره ، أو بغير ذلك من العبارات التي لامشاحة في اطلاقها ، بعد أن اتضح لك المعاني المقصودة منها .

وقصارى القول : أن رؤية الله — تعالى — عند أهل السنة ، ليست الا مزيدا من الانكشاف التام والوضوح لله — تعالى — وصفاته ، يخلقه الله — تعالى — في أعين المؤمنين يوم القيامة ، وهذا المزيد من الكشف والوضوح ، نسبته الى ما دونه من العلم بالله ، كنسبة الابصار الى التخيل .

وهذا المعنى الذي قالوا به أو قصدوه ، يجوزه العقل

ولا يحيله ، بل يوجبه ، والشرع شهد له ، فمن نازع فيـه ، فلا وجـه لنزاعه الا العناد أوالمجادلة ، أو القصور عـــن ادراك تلك المعانى الدقيقة التى قصدها أهل السنة وتناولناها بالذكـــر .